

# **RATIONALITÄT UND REICH GOTTES**

**Interpretationshilfe zur  
Politischen Theologie  
von Johann Baptist Metz**

**Mechthild Ulbricht**

---

**1980**

---



RATIONALITÄT UND REICH GOTTES

Interpretationshilfe zur  
Politischen Theologie von  
Johann Baptist Metz

Inaugural-Dissertation zur Erlangung  
des Doktorgrades der  
Philosophischen Fakultät der  
Ludwig-Maximilians-Universität  
zu München

vorgelegt von  
Mechthild Ulbricht aus Tutzing

1980

Referent: Staatsminister Professor Dr. Hans Maier

Korreferent: Präsident Professor Dr. Nikolaus Lobkowitz

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juni 1980



Rationalität und Reich Gottes.  
Interpretationshilfe zur Politischen Theologie  
von Johann Baptist Metz

---

|                                                                                                                       | Seite |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| I. Einführung                                                                                                         |       |
| Zur Problemgeschichte der Politischen Theologie                                                                       | 4     |
| 1. PTh am Ausgang der Antike                                                                                          | 4     |
| 2. PTh nach dem Zeitalter der Religionskriege                                                                         | 13    |
| II. Vorläufige Ortsbestimmung: Umfeld und fundamental-<br>theologische Voraussetzung                                  | 20    |
| 1. Die Auflösung des Transzendenz-Immanenz-Prinzips                                                                   | 20    |
| 2. Die protestantische Theologie                                                                                      | 29    |
| 3. Die katholische Theologie                                                                                          | 40    |
| 4. Metz' "Christliche Anthropozentrik" als erster<br>Schritt zu seiner PTh                                            | 47    |
| 5. Metz' Säkularisierungsthese im "Zur Theologie<br>der Welt"                                                         | 51    |
| III. Die Auflage der "Kritischen Theorie"                                                                             | 55    |
| 1. Die Rezeption Walter Benjamins                                                                                     | 55    |
| 2. Die "Kritische Theorie" von M. Horkheimer<br>und Th. W. Adorno                                                     | 64    |
| 3. Die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik<br>von J. Habermas                                                      | 80    |
| IV. Geschichte und Heilsgeschichte                                                                                    | 89    |
| 1. Die Reich-Gottes-Problematik                                                                                       | 89    |
| 2. Geschichtsphilosophie im Gefolge Hegels und<br>Reich Gottes                                                        | 102   |
| 3. Die Entfaltung der Konsequenzen der Reich-<br>Gottes-Konzeption Hegels innerhalb der hegelia-<br>nischen Tradition | 112   |
| 4. Reich Gottes - diesseits? Der historische<br>Materialismus                                                         | 117   |
| 5. Ein chiliastisches Konzept                                                                                         | 129   |

|                                                                                  | Seite |
|----------------------------------------------------------------------------------|-------|
| V. Ausblick: Zur Kritik der Politischen Theologie                                | 132   |
| 1. Nur eine Wiederauflage von Albert Schweitzers<br>"konsequenter Eschatologie"? | 132   |
| 2. Eine neue Spiritualisierung                                                   | 136   |
| Anmerkungen                                                                      | 140   |
| Literaturverzeichnis                                                             | 159   |

# I. Einführung

## Zur Problemgeschichte der Politischen Theologie

### 1. Politische Theologie am Ausgang der Antike

Ausgangspunkt unserer Darstellung soll eine allgemeine Analyse des Begriffs "Politische Theologie" (PTh) sein, da die PTh von JOHANN BAPTIST METZ vorrangig innerhalb des Gesamtkomplexes PTh untersucht werden soll und nur soweit von daher erforderlich im Kontext des theologischen Konzeptes von METZ.

Der Begriff "PTh" besagt in jedem Fall ein aufeinander Bezogen-sein von Politik und Theologie. Die Zuordnung von Politik und Theologie kann je nachdem, ob sie ihren Schwerpunkt bei Reflexion, metaphysischen Prinzipien, Offenbarung oder Institutionen hat, begrifflich als "politische Philosophie", "politische Metaphysik", "politische Religion", "politische Theologie", "Verhältnis von Staat und Kirche", "Spannung zwischen civitas Dei und civitas Diaboli" gefaßt werden. Wir wollen nur in besonders ergiebigen Fällen innerhalb dieses Begriffsfeldes engere Begriffsabgrenzungen vornehmen.

Bei logischer Begriffsanalyse kann es sich um zwei grundverschiedene Arten der "positiven Zuordnung"<sup>1</sup> von Politik und Theologie handeln:

- a) Theologie als "Überbau", Verbrämung, Propagandavehikel und moralisches Druckmittel für bestimmte politische Interessen - Politik ist hier der bestimmende Faktor.<sup>2</sup>
- b) Die kritisch-dialektische Reflexion der eschatologischen Botschaft des Glaubens im Kontext unserer Gesellschaft. Diese Version ist die von JOHANN BAPTIST METZ<sup>3</sup>, und Ziel dieser Arbeit soll sein, das letztgenannte Verständnis von PTh in Beziehung zum ersten zu bringen, und es dann zu orten, analysieren, bewerten, gegebenenfalls zu kritisieren

und anschließend die konkreten Konsequenzen dieses Verständnisses aufzuzeigen. Dabei soll als erstes ein problemgeschichtliche Untersuchung Hilfe leisten.

Wir beginnen bei dem für die PTh "klassischen" Lösungsversuch des aktuellen Problems mittels einer historischen Untersuchung, dem 1935 erschienenen Aufsatz von E. PETERSON "Der Monotheismus als politisches Problem", in dem der Verfasser das für ihn maßgebliche Modell bei der Lösung des Problems PTh, nämlich das Modell AUGUSTINS am Ausgang der Antike dem für C. SCHMITT verbindlichen Modell des neuzeitlichen Absolutismus (HOBBS, Restauration) entgegenstellt.

PETERSON untersucht die Stringenz der Beziehung zwischen einer "monarchianistischen" Trinitätslehre und der Monarchie als politischer Verfassung. Als Ursprung der politischen Problematik des Monotheismus sieht er die hellenistische Umbildung des jüdischen Gottesglaubens an: "Indem der Gott der Juden mit dem monarchischen Prinzip der griechischen Philosophie verschmolzen wurde, erhielt der Begriff der göttlichen Monarchie zunächst die Funktion einer politisch-theologischen Propagandaformel für die Juden. Dieser politisch-theologische Propagandabegriff wird von der Kirche bei ihrer Ausbreitung im Römischen Reiche übernommen. Er stößt auf einen Begriff der politischen Theologie der Heiden, wonach der göttliche Monarch wohl herrschen, aber die nationalen Götter regieren müssen.... In diesem Sinne wurde die Pax Augusta dann als die Erfüllung der alttestamentlichen eschatologischen Weissagungen gedeutet."<sup>4</sup>

Die Ausbildung der antiken PTh ging nach PETERSON nun so vor sich, daß nach Maßgabe der politischen Verhältnisse ein mit diesen korrespondierendes metaphysisches Prinzip gesucht und gefunden wurde. So entwickelte der anonyme Verfasser der "Schrift von der Welt"<sup>5</sup> eine der Monarchie des Persischen Großkönigs entsprechende Auffassung von der Monarchie Gottes, bei der Gott wie ein Marionettenspieler die Fäden des

kosmischen Regierungsapparates in der Hand hat.<sup>6</sup> Auch bei PHILO ist die metaphysische Entscheidung über die ἀρχή des Kosmos vom Politischen her erfolgt.<sup>7</sup>

Es liegt hier also offensichtlich eine Art magisch funktionierender Regelkreis: politische Verfaßtheit ↔ Theologie ↔ metaphysisches Prinzip vor, wie ihn E. TOPITSCH in seinem Aufsatz "Kosmos und Herrschaft", Ursprünge der 'politischen Theologie',<sup>8</sup> aufzuzeigen versucht hat.

Daß es sich hier um PTh im Sinne unserer Definition a) handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß eine bestimmte Theologie und Metaphysik hier als Ätiologie für eine politische Verfaßtheit hat herhalten müssen.

Mit dem expliziten Begriff "PTh" belegt PETERSON jedoch erst die PTh des CELSUS<sup>9</sup>, die in ORIGENES "Contra Celsum" eine christliche PTh herausforderte, in deren Fahrwasser sich CHRYSOSTOMOS, DIODOR, THEODORET, EUSEBIUS v. CAESAREA und OROSIUS bewegten,<sup>10</sup> und die dann den großen Gegenentwurf des AUGUSTINUS auf den Plan rief.

CELSUS<sup>11</sup> legitimierte die Erhaltung der nationalen Einzelstaaten im römischen Reich und deren Polytheismus mit dem seiner stoischen Geisteshaltung entsprechenden Pluralismus der metaphysischen Wahrheiten, und er prangerte den Monotheismus der Christen als Aufruhr (ἐτάρσις) an, da er zum Ausbrechen aus dem antiken politisch-theologisch-metaphysischen Ordnungsgefüge veranlasse. ORIGENES betont demgegenüber die Einheit des römischen Reiches, die ihren Ursprung im heilsökonomischen Willen Gottes habe.<sup>12</sup>

Die zwingende Entsprechung, die EUSEBIUS v. CAESAREA in die Formel "dem einen König auf Erden entspricht der eine Gott, der eine König im Himmel und der eine königliche Nomos und Logos"<sup>13</sup> gefaßt hatte, und womit sich die Eschatologie in eine politische Utopie gewandelt hatte, "die nicht mehr in der Zukunft erwartet wird, sondern seit der Herrschaft des AUGUSTUS

im Imperium Romanum schon Wirklichkeit geworden ist", <sup>14</sup> wurde jedoch durch die frühchristliche theologische Auseinandersetzung um die Trinität in Frage gestellt. Bei GREGOR v. NAZIANZ bereits finden wir eine deutliche Differenzierung des Monarchie-Begriffes im Hinblick auf das Trinitäts-Dogma:

Die Christen bekenneten sich zur Monarchie Gottes. Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit...., sondern zu der des dreieinigen Gottes. Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Welt keine Entsprechung. <sup>15</sup>

Die Abhandlung PETERSONS wird unterstrichen und abgeschlossen mit der Appellation an die Autorität AUGUSTINS, mit dessen "De civitate Dei" jede PTh "erledigt" sei.

CARL SCHMITT, PETERSONS Kontrahent, hat jedoch in seiner Schrift "Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie" <sup>16</sup> versucht darzulegen, daß PETERSON mit dem Scheck "Erledigung jeder PTh" sein Material-Konto überzogen habe, <sup>17</sup> da er die Beispielhaftigkeit der von ihm untersuchten frühchristlichen Auseinandersetzung für die aktuelle Fragestellung weder erläutert noch begründet: "Bei Konstantin dem Großen handelte es sich um die Beziehung der christlichen Kirche zu einem christlichen oder doch christenfreundlichen mächtigen Monarchen und um einen beinahe innerchristlichen Streit, dessen Fragestellungen und Antworten sich weder auf das theoretische noch auf das politische Verhältnis der christlichen Kirche zu nicht-christlichen, anti-christlichen oder gar zu areligiösen und restlos enttheologisierten Konfliktpartnern übertragen lassen.... Die Typizität einer solchen Figur und alles dessen, was zu ihrer Situation gehört, einschließlich des Bischofs Eusebius selbst, ist eng begrenzt, infolgedessen auch die Vergleichbarkeit Konstantins des Großen zum Beispiel mit Hitler oder Stalin. Der Aktualität des Jahres 1935 mit historischen Parallelen aus dem Jahre 325 beizukommen, ist wissenschaftlich, auch wissenschaftlich-theologisch, nicht zulässig, jedenfalls nicht ohne eine Erläuterung der in concreto gemeinten Beispielhaftigkeit des Beweismaterials." <sup>18</sup>

SCHMITT legt dar, daß die Abhandlung PETERSONs von 1935 lediglich die Erweiterung eines kurzen Aufsatzes<sup>19</sup> von 1931 ist: "Abgesehen von ergänzendem Material im Text und in den Anmerkungen, von einigen kurzen Ausblicken auf spätere Kirchenlehrer und von einigen Nuancierungen im Akzent, bringt die Abhandlung von 1935 als neu nur eine Einschaltung politisch-theologischer Art.... Im Wesentlichen und Entscheidenden ist 1935 eine Konfrontation des Bischofs Eusebius von Cäsarea mit dem hl. Augustinus neu hinzugekommen, als Übergang zu der Schlußthese mit Schlußanmerkung. Augustinus soll mit seinem christlichen Begriff des 'Friedens' das geleistet haben, was die griechischen Kirchenväter, insbesondere Gregor von Nazianz, durch ihren Gottes-Begriff und die Lehre von der Trinität geleistet hatten: die Befreiung des christlichen Glaubens 'aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum'. Das wird in einigen thesenhaften Sätzen ausgesprochen. Im Anschluß daran wird beides, Schlußthese und Schlußanmerkung, dem wissenschaftlichen Material einfach überstülpt."<sup>20</sup>

Nun muß zugunsten PETERSONs gefragt werden, ob er nicht etwa deswegen das ihm mit dem Aufsatz von 1931 vorliegende historische Material in der Situation von 1935 verwendet hat und Schlußthese und Schlußanmerkung dem Material lediglich übergestülpt hat, um möglichst schnell zu einer Waffe für die geistige Auseinandersetzung zu kommen. Die Stellungnahme zur aktuellen Situation von 1935 wäre dann - obschon zugegebenermaßen völlig unentfaltet - in der Hauptsache durch die Berufung auf AUGUSTINUS erfolgt.

Für die Relevanz des Verweises auf AUGUSTINUS in der politischen Situation von 1935 beziehungsweise für jede Situation, in der das Problem "PTh" aktuell wird, muß also noch nachträglich der Beweis erbracht werden. Das soll an Hand der ausführlichen Analyse von A.A.T. EHRHARDT - eines in den Zeitläuften um 1935 ebenfalls betroffenen und engagierten Forschers - nun unternommen werden.

EHRHARDT sieht den bleibenden Beitrag AUGUSTINS zu dem Thema "PTh" in dem Verweis "auf die dauernde Spannung zwischen Kirche und Staat",<sup>21</sup> und er gibt für das Entstehen dieser augustini- schen Grundthese zwei Herleitungen an:

"Er (AUG.) sammelte die politische Weisheit der Griechen und Römer und ordnete sie von neuem im Licht des Evangeliums....",<sup>22</sup> er verfuhr mit der politischen Philosophie der Antike gemäß dem Pauluswort: "Prüfet alles, was gut ist, behaltet" (1 Thess. 5,21) und griff die in der griechischen Kolonialzeit zur Bewältigung des Widerspruchs, der zwischen dem Nomos des Stärkeren und dem Nomos der Liebe und Treue aufklaffte,<sup>23</sup> entstandene politische Philosophie auf. Um diese Kluft als metaphysisch unüberbrückbare herauszustellen, benutzte er als Erkenntnishilfe das dualistische Schema der iranischen Theologie im Manichäismus.<sup>24</sup>

Erkenntnisprinzip jedoch war für AUGUSTINUS die transzendente metaphysische Wirklichkeit: AUGUSTINUS beschritt somit einen anderen Weg der Wahrheitsfindung als die Neuplatoniker: er ging von der für ihn allein ergreifenswerten transzendenten Offenbarungswahrheit aus und ordnete ihr alles empirisch Erfasste zu: "Das Metaphysische war für Augustin die wirkliche Wirklichkeit, an welcher die Erscheinungen dieser Welt und des irdischen Lebens ihre Wirklichkeit zu erweisen hatten. In diesem Sinne charakterisierte er die zwei Gegenspieler nicht als zwei ko-ordinierte Gegebenheiten, wie Geist und Materie, sondern als in geistigem Kampfe begriffen, die eine auf Liebe zu Gott und Selbstverachtung, die andere auf Selbstliebe und Verachtung für Gott gegründet."<sup>25</sup>

Mit diesem Ausgangspunkt lehnte er die Theorien der neuplatonischen politischen Philosophie wegen ihres Rationalismus und ihres Glaubens an die grundsätzliche Integrität der menschlichen Natur ab.<sup>26</sup> Damit war auch eine Ablehnung der Religion der Patria und der Religion des Kaiserreiches verbunden.

Auch die konkreten Erfahrungen der verfolgten Kirche lieferten die Erkenntnis: "Imperandi Libido, das Kennzeichen der Usurpatoren, war das Wesen des heidnischen Staates, dessen natürliches Recht das Recht des Stärkeren war. Aus diesem Grunde war das Römische Reich wie jeder andere heidnische Staat die Manifestation der Dämonenstadt auf Erden. Es war der Staat der Unwahrheit, denn Lügen waren die Waffen der Dämonen, und sein Prinzip, daß Macht Recht wäre, stand notwendig im Widerspruch zum Christentum, der Religion der Wahrheit."<sup>27</sup> Noch deutlicher wurde die Erkenntnis der Notwendigkeit einer Trennung von Kirche und Staat durch das erschütternde Bild, das eine mit Staatlichem vermischte und in es verstrickte Kirche bot: "Da gab es Glieder der Kirche, die öffentliche Ämter innehatten; da gab es andererseits weltlich gesinnte Diener der Kirche. Die zwei irdischen Größen, die Kirche und der Staat, waren mit recht unbestimmten Grenzen zusammengewürfelt. Denn während Männer der Himmelsstadt den irdischen Staat verwalteten und ihr Glück in der Gerechtigkeit fanden und so zeigten, daß sie das Himmelreich mehr als das eigene liebten, verwüstete das Tier aus dem Abgrund die Kirche von innen. Schon einmal waren die Kinder Gottes von den Töchtern der Menschen verführt worden, und es gab immer noch Geistliche, von denen die Schrift sagte 'Alles, was sie euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun' (Matth. 23,3)." <sup>28</sup>

Diese Erkenntnis, daß das Verhältnis Staat-Kirche am dualistischen Charakter der Geschichte partizipiert, der in Adams Ungehorsam und der Versöhnung durch Christus begründet ist,<sup>29</sup> ist also der bleibende Markstein, den Augustinus für das Problem "PTh" gesetzt hat.

Von dieser Position aus führt AUGUSTINUS seinen Kampf gegen die bei VARRO und M. SCAEVOLA innerhalb des Gefüges ihrer "Theologia tripartita" überlieferte PTh.

AUGUSTINUS läßt in De civitate Dei VI,6 die Konventionen der

römischen "pietas",<sup>30</sup> die rein formale Ausgestaltung von Wendepunkten des menschlichen Lebens durch religiöse Volksbräuche, Revue passieren. Dabei deckt er den Aberglauben der mythischen und politischen Theologie auf: die mit allen menschlichen Lastern behafteten, z.T. sogar obszönen Götterdarstellungen und -erzählungen stellen eine Beleidigung der Majestät Gottes dar, und es erweist sich als unmittelbar evident, daß die antiken Götter wegen ihrer eigenen Schwäche und Lasterhaftigkeit nicht ewiges Leben verleihen können. AUGUSTINUS zeigt, daß sich die Gepflogenheiten der römischen pietas, also die politische Theologie, inhaltlich nicht von der mythischen Theologie unterscheidet. Die einzig der Größe Gottes gerecht werdende Theologie der "theologia tripartita" ist die natürliche Theologie, die auf der Schau des Philosophen in die Tiefe der Natur beruht.

Da für AUGUSTINUS also das Gottesbild der natürlichen Theologie noch am ehesten mit dem Gottesbild der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments vereinbar ist, schließt er sich auch nicht der Wertung des M. SCAEVOLA an, der im Namen der PTh die mythische Theologie als unwürdig und die natürliche Theologie als traditions- und autoritätszersetzend verurteilt (ohne jedoch genauer auf die PTh einzugehen). Bei VARRO hatte die PTh ebenfalls eine Vorrangstellung eingenommen, da sie für ihn am Ernst der natürlichen Theologie und am Charme der mythischen Theologie Teil hatte.<sup>31</sup>

Als Entstehungsfeld der PTh hat J. PÉPIN die ältere Stoa erschlossen. Diese hatte sich strikt jeder Wertung der drei Spielarten der "theologia tripartita" enthalten:

"... les stoiciens classiques, dans leur distinction des trois théologies, se bornaient à une simple constatation objective et se gardaient d'y introduire aucune hiérarchie; spécialement, ils s'abstenaient de toute condamnation des théologies civile et mythique, que l'interprétation allégorique sauvait du discrédit...."<sup>32</sup> Die Entstehung der "theologia tripartita"

läßt sich in Zusammenhang bringen mit dem Aufkommen der allegorischen Textauslegung und damit mit dem Entstehen der hermeneutischen Fragestellung.<sup>33</sup> Am Ursprung sowohl der Hermeneutik als auch der PTh stoßen wir somit auf die allegorische Homerauslegung: "Dès son origine, avec Théagène et Métrodore, l'interprétation allégorique des poètes s'est assigné pour but de déouvrir, sous l'écorce du mythe, un enseignement physique profond, qui avait donné lieu à l'affabulation poétique et pouvait être retrouvé derrière elle; à cette exégèse allégorique des mythes correspond une allégorie parallèle des pratiques religieuses, qui apparaissent comme l'expression dramatisée d'un message d'ordre théorique."<sup>34</sup>

Dieser Sachverhalt führt auf eine Fragestellung, von der man vermuten könnte, daß es sich um eine der wichtigsten handelt: das Verhältnis von religiöser Wahrheit und ihrer Vermittlung. Die antike PTh hat sich ja als situationsgebundene und adressatenbezogene Ideologie erwiesen. Rein menschliche Erfordernisse bestimmen den Zuschnitt der Religion, und deswegen bekommen wir mit der antiken PTh den Immanentismus der Alten Welt ins Blickfeld.<sup>35</sup>

Diesen Immanentismus der antiken PTh hat AUGUSTINUS aufgrund seiner transzendenten Gottesvorstellung und des sich daraus ableitenden absoluten Wahrheitsanspruches scharf abgelehnt.

## 2. Politische Theologie nach dem Zeitalter der Religionskriege

Die transzendente und dualistische Konzeption AUGUSTINs erwies sich im Lauf der abendländischen Geschichte jedoch als ständig gefährdet, zumal AUGUSTINs "De civitate Dei" an manchen Stellen eine Interpretation nahelegte, bei der "civitas dei" und Kirche identisch waren. Aufgrund einer solchen Interpretation kam dann auch der sichtbaren Kirche die Präferenz gegenüber allen bloß weltlichen Angelegenheiten zu. Die durch die weltliche Machtposition verursachte Verweltlichung der Kirche führte am Beginn der Neuzeit zur Reformation und zur AUGUSTINs "De civitate Dei" konträren monistischen politischen Theorie mit THOMAS HOBBS "Leviathan".

Die im Gewirr der Konfessionskriege sich aufdrängende Frage "quis iudicabit - quis interpretabitur?" mit all ihrer Unsicherheit im Gefolge veranlaßte HOBBS, darüber nachzudenken, wie man einen Modus menschlichen Zusammenlebens ohne die ständige Gefahr der gegenseitigen Vernichtung konstruieren könne.

Liegt zwar in Bezug auf den anthropologischen Ansatz eine gewisse Verwandtschaft zwischen HOBBS und AUGUSTINUS vor, so sind doch die Entfaltungen ihrer politischen Theorien aus diesem Ansatz diametral entgegengesetzt. Entscheidend bei HOBBS ist, "daß das 'Reich Gottes' als ein künftiges, irdisches Reich unter direkter Herrschaft des wiedergekehrten Christus verstanden wird. Damit wird sowohl eine schlecht-hinnige Transzendenz dieses Reiches als auch die Möglichkeit seiner Koexistenz mit dem irdischen, vor jener künftigen (und fernen) Wiederkehr Christi abgelehnt. Aus beiden Auffassungen wäre nämlich eine Abwertung der irdischen Reiche gefolgt."<sup>36</sup>

Wir sind also mit der politischen Theorie von HOBBS in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche wieder bei dem

Pol angekommen, den der antike Immanentismus darstellt: pietas als con-ventio, die sich in Schutz und Unterwerfung konstituierte: "Was HOBBS will, ist die Ein- und Unterordnung der Kirche, ihre Einschmelzung in den Staat. Er versucht, die christliche Scheidung der Gewalten, des Geistlichen und des Weltlichen, zu überwinden, den Weg zurückzugehen zur antiken Ungeschiedenheit von Kult und Politik, die 'beiden Köpfe des Adlers' - wie ROUSSEAU (Contrat social IV,8) es hellsichtig erkannt hat - wieder in einer bonne politie zusammenzufügen. Und der christliche Staat, dessen Bild die letzten Kapitel des Leviathan entwerfen, ist in Wahrheit ein antikes Gemeinwesen - mit einer Polisreligion, deren äußere Formen der christlichen Tradition entlehnt sind."<sup>37</sup>

Was bei HOBBS politische Theorie war, das wurde im Zeitalter des Absolutismus und der französischen Revolution politische Praxis, deren Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche noch jetzt zu beobachten sind. Absolutismus und Revolution sollen hier zusammen behandelt werden, da sie, entgegen dem ersten Augenschein, folgende Gemeinsamkeiten<sup>38</sup> aufweisen: 1. die rationale Konstruktion gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse, 2. - damit zusammenhängend - das Infragestellen aller tradierten ständischen Privilegien, 3. das Aufklärungsgefälle zwischen politischer Führungsschicht und Volk und - als Folge davon - die Nutzung überlieferter Symbole zur metaphysischen Aufwertung der Staatsautorität. So setzte der absolutistisch regierende Herrscher zur Festigung seiner Macht geschickt die germanische Tradition von der göttlichen Weihe des Königs<sup>39</sup> ein. Und verstärkt durch die mit Humanismus und Renaissance wieder wirksam gewordene antike PTh gewann eine PTh des Absolutismus und der Revolution Gestalt, die von dem geistigen Wegbereiter der Revolution,<sup>40</sup> ROUSSEAU, folgendermaßen skizziert wird: "... faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État, c'est en servir le Dieu tutélaire ... Mais elle est mauvaise, en ce qu'étant fondée sur l'erreur

et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial."<sup>41</sup>

Die "Trennung des theologischen Systems vom politischen" in dem von Jesus gegründeten geistigen Reich auf Erden wird trotz der Anerkennung der sittlichen Integrität der christlichen Staatsbürger verworfen: "Mais cette religion, n'ayant nulle relation particulière avec le Corps politique, laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes, sans leur en ajouter aucune autre; et par là un des grans lieux de la société particulière reste sans effet. Bien plus: loin d'attacher les cours des citoyens à l'État, elle les en détache, comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social."<sup>42</sup>

Die Zivilreligion bildete die - freilich mißverstandene - Voraussetzung für die PTh FAUCHETs,<sup>43</sup> die dieser zunächst 1789 in seinem Buch "De la religion nationale" entwickelte. Er strebte hier eine auf der Idee der evangelischen Gleichheit basierende soziale Ordnung an. Dem Verteidiger der Zivilkonstitution wird dann das Katholische zu einem Bindeglied zwischen Religion und Gesellschaft. Wie bei FAUCHET, so verliert die Kirche auch bei BONNEVILLE<sup>44</sup> und GREGOIRE ihre institutionellen, erst recht ihre hierarchischen Konturen, sie wird damit verfügbar und nutzbar. Nach J. L. TALMON<sup>45</sup> bezeichnet man die Bestrebungen FAUCHETs und seiner Gesinnungsgenossen als totalitäre Demokratie. Und mit diesem Begriff ist gesagt, daß es sich bei der PTh FAUCHETs und seiner Mitkämpfer um eine PTh im unter a) dargestellten Sinne handelt.

Hatte die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderklaffens von hierarchisch erstarrter Religion und der Gesellschaft, die nicht mehr bereit war, eine ständische Gliederung anzuerkennen, FAUCHET um ein einigendes Prinzip ringen lassen, so trieb die Angst vor dem Mißbrauch des politischen Absolutismus im revolutionären Staat JOSEPH de MAISTRE<sup>46</sup> zu einem

Prinzip der Gewaltenkontrolle und Souveränitätsbeschränkung. Als ein solches erschien ihm die päpstliche "potestas indirecta in temporalibus", und aufgrund dieser Forderung nach einer letzten Souveränität und Entscheidungsgewalt wurde er als Begründer des "Ultramontanismus" mißverstanden, obwohl das ihn treibende Motiv einzig die Sorge um das Wohl des Staates und nicht die um den Glanz der päpstlichen Vorrangstellung war.

Beruhete bereits das Bestreben de MAISTRES nach Sicherung von Souveränität und nach einem politischen Entscheidungszentrum auf einer pessimistischen Anthropologie, die den Willen des Menschen als durch die Erbsünde geschwächt und seine Vernunft als getrübt ansah, so geht LOUIS de BONALD<sup>47</sup> von einer zutiefst hoffnungslosen Situation des Menschen aus, die er charakterisiert mit dem "furchtbaren Bild, das den Weg der Menschheit durch die Geschichte darstellen soll: eine Herde von Blinden, geführt von einem Blinden, der sich an einem Stock weitertastet."<sup>48</sup> Sicherer als der zu klarer Sicht unfähige Verstand des Einzelnen ist ihm eine Art gruppendynamisches Plus "quod ubique, quod omnibus": der Mensch kann die vollkommenere Wahrheit nur der ihm von der Gemeinschaft vermittelten Tradition entnehmen. Diese Tradition bietet ihm eine tragfähige metaphysische Analogie zwischen der politischen Souveränitäts-Funktionsform und dem trinitarischen Dogma, und sie verhindert damit, "daß die zum Bestand des Staates notwendige politische Einheit in blinden Despotismus umschlägt, denn bei aller Gewaltenkonzentration bleiben doch die 'sozialen Personen', pouvoir, ministre und sujet, in de BONALDs Lehre getrennt."<sup>49</sup>

De BONALD hatte also die von PETERSON dargestellte PTh der Monarchianer wiederholt, LAMMENAIS bildete sein gleichsam augustinisches negierendes Gegenbild. Denn LAMMENAIS forderte die strenge Neutralität der Kirche in allen politischen Fragen, er erstrebte die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

Und er wurde dann auch im konkreten geschichtlichen Verlauf - freilich aufgrund einer inkonsequenten Auslegung von seiten seiner Schüler, die die eine Seite des dialektischen Charakters seines Liberalismus übersahen, nämlich die Theokratie als Ziel, die mit dem Mittel des Liberalismus zu erreichen sei - zu einem Befreiungsdurchgang "aus der Umklammerung einer politischen Theologie ..., die in sich strittig und mit dem katholischen Dogma unvereinbar war."<sup>50</sup>

Verbindungslinien hingegen laufen zwischen dem revolutionären Katholizismus FAUCHETS und seiner Mitkämpfer zum religiösen Frühsozialismus von BLANC, BUCHEZ und LEROUX.<sup>51</sup> Dieser religiöse Frühsozialismus soll mit den Theorien BUCHEZ hier vertreten sein.

BUCHEZ glaubte an die Revolution als eine Konsequenz des Evangeliums und eine Realisierung der christlichen Moral.<sup>52</sup> Trotz seiner auf der Hand liegenden Annäherung zu der unter b) darzustellenden Spielart von PTh soll er in diesen Zusammenhang gestellt werden, da bei ihm, ähnlich wie bei seinem Meister SAINT-SIMON, die Hauptfunktion der Religion darin besteht, moralische Stütze des sozialen Lebens und damit auch des Staates zu sein.

Kehren wir nun aber zu den Traditionalisten zurück, denn ihr Dezisionismus wurde zum Modell für die Staatstheorie CARL SCHMITTs, der in so entscheidendem Maß die deutsche Staatstheorie zwischen dem 1. und dem 2. Weltkrieg beeinflusste. SCHMITT vertritt in seinem 1922 erschienenen Werk "Politische Theologie, vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität"<sup>53</sup>, das die Untersuchung PETERSONS provozierte, folgende Thesen:

1. Die zentralen Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe, da das metaphysische Weltbild eines bestimmten Zeitalters "dieselbe Struktur hat wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet."<sup>54</sup>

2. Der Rationalismus der Aufklärung weigerte sich, irgendeinen Ausnahmefall anzuerkennen. Damit war - die unter 1. aufgeführte Analogie vorausgesetzt - der persönlichen Souveränität des Monarchen, seiner Transzendenz gegenüber dem Staat, der Todesstoß versetzt. Die konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution, de BONALD, de MAISTRE und DONOSE CORTES versuchten dagegen, gemäß ihrer theistischen religiösen Überzeugung, die Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.

3. Die PTh der Traditionalisten brachte den radikalen Gegnern aller bestehenden Ordnung zum Bewußtsein, daß sie ihren Hauptgegner im Gottesglauben als den fundamentalen Ausdruck des Glaubens an eine Herrschaft und an eine Einheit sehen müssen. Da die Gegner der Traditionalisten im historischen Verlauf gewannen, wird die Menschheit mehr und mehr in eine anarchische Freiheit geraten, und da nach ENGELS hellsichtiger Bemerkung das Wesen des Staates die Angst der Menschheit vor sich selber ist, sich am Ende in eine Diktatur zu retten versuchen.

Am Ende des begriffsgeschichtlichen Durchgangs der Spielarten von PTh im unter a) aufgeführten Sinne sieht man sich also zwischen der Szylla einer ehrfürchtig die Transzendenz Gottes betonenden, den armen Christenmenschen jedoch untätig und hilflos in der irdischen Gottesferne zurücklassenden Theologie und der Charybdis einer Theologie, die den Menschen dazu ermuntert oder gar in die Enge drängt, Religion und Politik zu amalgamieren - bei der jedoch die Gefahr besteht, daß die unerreichbare Erhabenheit Gottes, seine Transzendenz, an den Rand des Bewußtseins geschoben wird. Und wir sind damit bei einer nur dialektisch zu bewältigenden Aporie angelangt, die DIETRICH BONHOEFFER in einem 1932 gehaltenen Vortrag mit dem Thema "Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden" folgendermaßen formuliert hat: "Wir sind Hinterwäldler oder wir sind Säkularisten; das heißt aber, wir glauben nicht mehr an Gottes Reich. Wir sind der Erde feind, weil wir besser sein wollen als sie, oder wir sind Gott feind,

weil er uns die Erde, unsere Mutter, raubt. Wir flüchten vor der Gewalt der Erde, oder wir stemmen uns starr und unbeweglich fest auf sie. Aber wir sind nicht die Wanderer, die die Erde lieben, die sie trägt, die sie aber eigentlich nur darum recht lieben, weil sie auf ihr dem fremden Land entgegengehen, das sie über alles lieben; - sie würden ja sonst nicht wandern. An das Reich Gottes glauben kann nur, wer so wandert, wer die Erde und Gott in einem liebt."<sup>55</sup>

# I. Vorläufige Ortsbestimmung:

## Umfeld und fundamentaltheologische Voraussetzung

### 1. Auflösung des Transzendenz-Immanenz-Prinzips

Am Ende des ersten Teiles hatten wir die Aporien, in die sich eine PTh innerhalb des Transzendenz-Immanenz-Schemas verfängt, mit den Worten BONHOEFFERs zusammengefaßt. BONHOEFFER, sich dieser Aporien in so hohem Maß bewußt, hat eine Befreiungsmöglichkeit von diesen Aporien im Sprengen des metaphysischen Transzendenz-Immanenz-Schemas gesucht. Er stellt hiermit eine unmittelbare historische Voraussetzung für die PTh von JOHANN BAPTIST METZ dar. METZ, der sich bei seiner Säkularisierungs-These explizit auf BONHOEFFER beruft,<sup>56</sup> greift eine Reihe von BONHOEFFERs Postulaten auf und macht sie zum Instrumentarium seiner PTh: Abschied von religiöser Innerlichkeit, von Metaphysik und damit den erkenntnistheoretischen Kategorien Transzendenz und Immanenz, Forderung nach Gesellschaftsbezogenheit der Kirche, nach Aufgabe des Vormundschaftscharakters von Religion bzw. Kirche, schließlich das Postulat einer kritischen Funktion des christlichen Glaubens. All dieses läßt sich zusammenfassen in der Forderung nach einer richtig verstandenen Weltlichkeit des Christen.

BONHOEFFERs Ruf nach einer christlichen Weltlichkeit, die das Christentum aus seiner Ghettosituation herausführen sollte, wurde weltweit bekannt unter dem Stichwort "nichtreligiöse Interpretation des Christentums". Was ist - wenn dieser Begriff nicht sinnlos sein soll - die differentia specifica von Religion und Christentum?

Ausgangspunkt für BONHOEFFER ist die Frage "was das Christentum, oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist"<sup>57</sup>. Damit scheint BONHOEFFERs Beitrag zum Problem "PTh" in den Kontext des Fragenkomplexes "Hermeneutik" gestellt zu sein, BONHOEFFER meint jedoch folgendes:<sup>58</sup> Die modernen Menschen

sind als mündige Erwachsene nicht mehr geneigt, die klerikale Vormundschaft früherer Entwicklungsstufen zu akzeptieren, da sie das Stadium kindlicher Hilflosigkeit längst durchschritten haben und Gott nicht mehr als Hilfskonstruktion zur Daseinsbewältigung brauchen. Dieses Gebrauchen Gottes als Krücke für die Unzulänglichkeit des Menschen ist für BONHOEFFER das Charakteristikum von Religion: "Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen - es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen; das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als deus ex machina überflüssig wird ..." <sup>59</sup> Der mündige Mensch kann zu Gott also nicht auf dem Weg über menschliche Schwächen und Grenzen kommen - Gott ist vielmehr in der Stärke und Herrlichkeit des Menschen zu suchen: "... das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden (ist selbst der Tod heute, da die Menschen ihn kaum noch fürchten, und die Sünde, die die Menschen kaum noch begreifen, noch eine echte Grenze?), es scheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; - und ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die 'Lösung' des Todesproblems. Das 'Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich und in diesem Sinne lesen wir das Neue Testament noch viel zu wenig vom Alten her." <sup>60</sup>

Das Alte Testament (der Patriarchen und Propheten) stellt für BONHOEFFER also eine Erkenntnishilfe dar, wie die falsche religiöse Scheu vor dem Weltlichen fallen kann. Mit der Rückkehr auf die alttestamentlichen Voraussetzungen des Christentums ist verbunden die Abkehr von seinen supranaturalistischen hellenistischen Beimengungen. Das Lebensgefühl des modernen Menschen fordert zu der kritischen Überlegung heraus, ob religiöse Institutionen aller Art nicht die christliche Botschaft kürzen und entleeren, da sie als "menschliches Gemächte" den Zugang zu Gott verbauen. Man könnte auch fragen, wie weit hier eine Analogie zur Kritik AUGUSTINS an der antiken PTh vorliegt.

Auch JOHN A. T. ROBINSON, an den Anfängen der vor allem anglo-amerikanischen "Gott-ist-tot-Theologie" stehend, die als Voraussetzung für die PTh von JOHANN BAPTIST METZ deswegen behandelt werden muß, weil METZ sich mit der Herausgabe des Sammelbandes 'Is God dead?' in das Problemfeld der "Gott-ist-tot-Theologie" begeben hat, sieht den bedeutenden Beitrag Israels zur Religion darin, daß es die Religion abschaffte.<sup>61</sup>

ROBINSON, dessen auf einem Krankenlager schnell hingeworfene und an Leser über den Adressatenkreis theologischer Spezialliteratur hinaus gerichtete Schrift kaum zur Gänze wissenschaftlich systematisiert werden kann, versucht im Gefolge BONHOEFFERS und PAUL TILLICHs eine Gratwanderung zwischen dualistischem Supranaturalismus und monistischem Naturalismus. ROBINSON ist nämlich überzeugt, daß "die Kluft zwischen dem traditionellen orthodoxen Supranaturalismus, in dem sich unser Glaube ausdrückt, und den Begriffen, die dem 'Laien' von heute etwas bedeuten, ständig wächst."<sup>62</sup> Zur Überbrückung des Gegensatzes zwischen dem supranaturalistischen Gottesbild des Kinderglaubens und der Erfahrungswelt der Erwachsenen im 20. Jahrhundert bietet ROBINSON eine Theologie an, nach der man Gott, dem Unbedingten, nur in, mit und unter den bedingten Beziehungen dieses Lebens begegnen kann, da er ihre Tiefe und ihr letzter Sinn ist.<sup>63</sup>

In dieser Theo-logie ROBINSONs ist Gott kein allmächtiges Individuum, das wie die menschlichen mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, und das doch ganz "anders" ist.<sup>64</sup> Die Aussage, daß Gott personal ist, bedeutet vielmehr, daß die Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen personal ist, daß das Personale eine letztgültige Bedeutung in der Struktur der Welt hat, und daß in personalen Beziehungen der letzte Sinn der Existenz zu finden ist wie nirgendwo sonst.<sup>65</sup> ROBINSON zitiert in diesem Zusammenhang FEUERBACH: "Die Persönlichkeit von Gott aussagen, heißt nichts anders als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären."<sup>66</sup>

Nun muß kritisch gefragt werden, ob hier nicht das Prinzip "Person" zum Gott erhoben worden ist. Gott ist die Tiefendimension des Menschen, der seine böse und manipulierbare Oberfläche transzendiert, indem er der Verfügungsgewalt des Menschen absolut entzogen ist.<sup>67</sup> So fallen bei der Theo-logie ROBINSONs ein der christlichen Schöpfungslehre Entsprechendes und Theologie als Anthropologie im Sinne FEUERBACHs zusammen.

In unserem Zusammenhang wichtig sind die möglichen Folgen dieser Koinzidenz für eine politische Ethik und PTH:

Da sich die aus der Theologie ROBINSONs resultierende Ethik nicht wie die supranaturalistische Ethik die realen menschlichen Beziehungen irgendeinem metaphysischen oder moralischen externum unterordnet, sondern die konkreten Beziehungen zwischen bestimmten Menschen als Grundlage für moralische Urteile anerkennt,<sup>68</sup> kann ROBINSONs Ethik keinerlei Gegengewicht gegen ideologische Verführungen bieten - sie ist freilich auch über jeden Vorwurf erhaben, selbst Ideologie zu sein -. Und die Geschichte der "Gott-ist-tot-Theologie", der hier allerdings nicht im einzelnen nachgegangen werden kann, scheint eine - zwar theoretisch heftig abgelehnte - Anfälligkeit gegenüber bestimmten Ideologien zu bestätigen. Hinzu kommt, daß die von TILlich übernommenen Umschreibungen des Begriffs "Gott" als schöpferischen Grund und den Sinn unserer ganzen Existenz<sup>69</sup>

und "das, was uns 'unbedingt angeht',<sup>70</sup> jeder subjektiven, ja sogar modischen Vereinnahmung des Gottesgedankens Tür und Tor öffnen.

Die Gefahr einer Ideologisierung bei der "Theologie nach dem Tode Gottes" sieht ebenfalls H. OTT<sup>71</sup> sowohl bei der "deutschen" Richtung dieser theologischen Strömung (H. BRAUN, M. MEZGER, D. SÖLLE), als auch bei der "amerikanischen" (TH. ALIZER, W. HAMILTON u. a.) deswegen gegeben, weil zwar an Jesus Christus als einem für unsere Existenz entscheidenden Ereignis festgehalten, jedoch gleichzeitig jede Art von Besinnung darüber vermieden wird, was für eine Art von Ereignis das war.

OTT rechnet BONHOEFFER zwar nicht zu den Vertretern der "Theologie nach dem Tode Gottes", er habe jedoch - ähnlich wie K. RAHNER - die Situation, die zur Ausbildung dieser theologischen Richtung geführt habe, mit Schärfe analysiert.

Während K. RAHNER die These aufstellt, daß die epochale Gotteserfahrung des modernen Menschen die von Gott als dem schweigenden Geheimnis von unendlicher Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit sei, weist BONHOEFFER darauf hin, daß für den modernen Menschen die Arbeitshypothese "Gott" überflüssig geworden ist, da sie zur Lösung der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme nicht brauchbar sei.

OTT versucht selbst eine Beschreibung des von RAHNER und BONHOEFFER analysierten Phänomens dahingehend, daß Gott heute aufgehört habe, ein soziologischer Faktor zu sein, d.h., daß der Faktor "Gott" keinen gesellschaftsbildenden und gesellschaftsprägenden Einfluß mehr habe.

Aus diesem Grunde müsse der Begriff der Transzendenz umgedacht werden. Hatte BONHOEFFER formuliert: "Das Für-andere-da-sein Jesu ist die Transzendenz-Erfahrung", so liegt eine Parallele bei RAHNER vor, wenn dieser schreibt, daß Nächstenliebe im

tiefsten Grund schon die Gottesliebe sei, daß wir durch den Nächsten hindurch Gott begegnen und im Nächsten Gott lieben können.

OTT weist darauf hin, daß die Vertreter der "Theologie nach dem Tode Gottes" sich jedoch zu Unrecht auf BONHOEFFER berufen, was ihre theologische Lösung anbelangt, die OTT folgendermaßen skizziert:

"Wir müssen den traditionellen theistischen Gottesbegriff eintauschen gegen ein neues, wahreres, a-theistisches Gottesverständnis - werde dieses nun die 'Tiefe des Seins' genannt oder 'Gott', den es zwar als solchen 'nicht gibt', der uns aber gewissermaßen 'im Geschehen unserer Mitmenschlichkeit begegnet'. Dieses letztere muß dann heißen: der 'theistische' Gottesbegriff erweist sich einfach als seinerzeit nützliche, ehemals sprechende, heute jedoch überflüssig gewordene Chiffre für das, was immer das eigentliche Wirkliche war, nämlich das, was sich zwischen den Menschen begibt."<sup>72</sup>

Was nun das Verbindende und Unterscheidende von METZ' PTh und der 'Theologie nach dem Tode Gottes' anbelangt, so ist zunächst festzuhalten, daß METZ an keiner Stelle den personalen theistischen Gottesbegriff in Frage stellt. Ansonsten können die Unterscheidungskriterien deswegen nicht präzise angegeben werden, weil METZ vor allem die inhaltliche Abgrenzung seines Transzendenz-Begriffes im Unklaren läßt. Die "Theologie nach dem Tode Gottes" hat sich ja im Unterschied zu METZ zu einer Auslegung des Transzendenz-Begriffes in Richtung des BONHOEFFERSchen Wortes "Das Für-andere-da-sein Jesus ist die Transzendenz-Erfahrung" bekannt.

Zwischen dem Programm einer PTh von METZ und dem einige Jahre später erfolgenden Entwurf zur PTh von D. SÖLLE, einer Vertreterin der "Theologie nach dem Tode Gottes" zeigen sich keine wesentlichen sachlichen Unterschiede. Beide stimmen darin überein, daß PTh wesentlich theologische Hermeneutik ist, die

- so SÖLLE - "in Abgrenzung von einer ontologischen oder einer existential interpretierenden Theologie einen Interpretationshorizont offenhält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird."<sup>73</sup>

Die "Theologie nach dem Tode Gottes" mit ihrer Immanentisierungstendenz bereitete den Boden für eine "Theologie der Revolution", die seit der vom Weltrat der Kirchen einberufenen Genfer Konferenz "Kirche und Gesellschaft" im Juli 1966 umrissen und diskutiert wurde.

Bis dahin war die revolutionäre Gewaltanwendung mehr ein Randthema der philosophischen und theologischen Moraltheologie gewesen und lief meistens auf das kasuistische Problem des Verhältnisses von Mittel und Zweck hinaus.

Da eine historische Theorie der Ethik auf dem Prinzip der Freiheit gründet, in dem die Veränderung der Lebenswelt schon immer konstitutiv mitgesetzt ist,<sup>74</sup> und METZ diesen ethischen Ansatzpunkt in seinen früheren Arbeiten umfassend reflektiert hat,<sup>75</sup> geht er beim Problem einer Theologie der Revolution über diesen prinzipiellen Ansatz nicht hinaus und weist ihm im übrigen seinen Platz in der 'Kasuistik' der PTh zu.<sup>76</sup>

Die Theologie der Revolution präsentiert sich als vor allem amerikanisches Phänomen (P. LEHMANN, R. SHAULL, H. COX) wohl deswegen, weil sie einen Versuch zur Bewältigung der ungelösten Spannung zwischen dem calvinistischen Ideal der Königsherrschaft Gottes und dem Anspruch des Naturrechts, eine kosmische Ordnung des Lebens zu sein, darstellt.<sup>77</sup>

Als zweites, jedoch allgemeineres auslösendes Moment sieht R. SHAULL folgenden Faktor an: "Zugleich haben ... der Zusammenbruch der Christenheit und der Prozeß der Säkularisation die Autorität der Kirche unterhöhlt und die Aufgabe der Bewahrung des Status quo neuen säkularen Ideologien und

Bewegungen übergeben, so daß jetzt die Kirche freigesetzt ist, wiederum eine revolutionäre Kraft zu werden."<sup>78</sup>

Deshalb wird für P. LEHMANN die Revolution ein theologisches Phänomen innerhalb des Kontextes von Gottes humanisierender Aktivität in der Geschichte.<sup>79</sup>

Und H. COX ist der Überzeugung, daß Gott in erster Linie in politischen Ereignissen, Revolutionen, Invasionen und Niederlagen gegenwärtig sei und daß die Bibel in der Sprache der Politik von Gott rede.<sup>80</sup> Überhaupt müßten die Christen wieder etwas von der erdnahen Handfestigkeit des Alten Testaments in die abstrakte Sprache der Christenheit bringen:

"Ja, die Bibel kennt einfach keinen geistlichen oder religiösen Bereich, der vom fleischlichen getrennt wäre. Der Geist ist in der Bibel genau das, was körperliche Tätigkeit belebt und ausrichtet. ... Die Theologen sollten die Bibel nicht so sehr entmythologisieren als vielmehr entspiritualisieren. Das wird ihnen am besten gelingen, wenn sie mit einem Fuß im Alten Testament stehen und mit dem anderen in den politischen Auseinandersetzungen unserer heutigen Welt. Von diesem zweifachen Standpunkt aus kann man prüfen, was Gott dem modernen Menschen im Neuen Testament zu sagen hat."<sup>81</sup>

Hier liegt eine hermeneutische Reflexion vor, die das Neue Testament nach Maßgabe des Alten und nach Maßgabe der politischen Gegebenheiten auszulegen sich anschickt. MOLTSMANN<sup>82</sup> und METZ<sup>83</sup> Definition der PTh als politischer Hermeneutik klingen hier an.

Die angeführte Stelle ist außerdem deshalb charakteristisch, weil hier die entschiedene Option der Theologie der Revolution für das Alte Testament zum Ausdruck kommt, so, als habe es nie ein Neues Testament gegeben, das das Alte Testament aufgehoben hat.<sup>84</sup>

Beim Lesen von Texten aus dem Umkreis der Theologie der Revolution<sup>85</sup> fällt weiterhin auf, welche Rolle der Begriff Messias (bzw. messianisch) spielt, und man fragt sich erstaunt, ob hier die scharfe Ablehnung des Messiastitels in bezug auf seine Person durch Jesus vergessen wurde.

Der Option für das politisch verstandene Alte Testament entspricht eine ebenso entschiedene Ablehnung von als spiritua-  
listisch mißverstandenen Elementen des Neuen Testaments, z.B. schreibt COX:

"Vier Aspekte kommen einem in den Sinn, die alle heute einem wirk-  
samen Dienst der Kirche im Wege stehen:

1. Kultischer Gottesdienst, die Sammlung zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort zum Vollzug eines vorgeschriebenen Ritus;
2. Jenseitigkeit, der Versuch, der Welt zu entfliehen, in die uns Gott hineingestellt hat;
3. die Trennung zwischen dem sakralen und säkularen Bereich und
4. ein geschlossenes Weltbild."<sup>86</sup>

Bei diesem Text fällt vor allem das defiziente Verständnis von Transzendenz auf, das m.E. charakteristisch für die Theologie der Revolution ist, und auch hier ist eine gewisse Affinität zu METZ' Ablehnung eines metaphysischen Transzendenz-Verständnisses nicht zu leugnen.

## 2. Die protestantische Theologie

Parallel zu der vorwiegend amerikanischen Richtung der Theologie der Revolution entstand vor allem in der deutschen protestantischen Theologie eine theologische Strömung, die im Anschluß an E. BLOCHs "Das Prinzip Hoffnung" (1959)<sup>87</sup> und J. MOLTMANNs einschlägiges Werk "Theologie der Hoffnung" (1964) die Bezeichnung "Theologie der Hoffnung" erhalten hat.<sup>88</sup>

Die zuerst von P. SCHÜTZ und W. PANNENBERG seit etwa 1960 umrissene theologische Konzeption versteht sich als Protest gegen das Realitätsdefizit von Welt, Geschichte und Zukunft in der Existentialtheologie. P. SCHÜTZ sieht in der Kategorie der Prophetie und ihrer Hoffnungsinhalte eine Möglichkeit zur Kritik an den herrschenden Ideologien, vor allem was den politischen Bereich anbelangt. W. PANNENBERG hingegen versucht, eine neue Hermeneutik der Offenbarung, die als Alternative zur reinen Wort-Theologie vor allem die Geschichtstaten Gottes als für den Glauben bedeutsam herausstellen will. Schließlich versucht G. SAUTER, die unterschiedlichen Entwürfe von SCHÜTZ und PANNENBERG zu systematisieren.

Allen gemeinsam ist jedoch eine entschiedene Abkehr von der Theologie R. BULTMANNs, nach der eine 'neue' Zukunft für den Glaubenden nicht zu erwarten sei, da keinerlei Trennung zwischen erster und zweiter Parusie angenommen werden könne.

Ausgangspunkt für eine Kritik an der BULTMANNschen Erfüllungstheologie ist die Berufung auf das Geschichts- und Offenbarungsverständnis des Alten Testaments, und zwar geht es nicht so sehr um die Berufung auf einzelne Aussagen der Schrift, sondern um ein Erfassen der Geschichtsstruktur, innerhalb deren die einzelnen Aussagen über die Verheißungen und die auf den Verheißungen gründende Hoffnung erst ihren jeweiligen Stellenwert bekommen: diese umfassende Struktur ist der Gedanke an die

Bundestreue Jahwes, die sich bei seinem Heilshandeln in der Geschichte Israels gezeigt hat, und auf die man deswegen auch für die Zukunft bauen kann.

Ebenso ist von Bedeutung die Struktur der neutestamentlichen Grunderfahrung von Hoffnung: der Glaube an die in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi hereingebrochene Gottesherrschaft, und daß der Glaubende an dieser Gottesherrschaft nicht als Besitz, über den er verfügen kann, sondern als Angeld durch den Heiligen Geist teilhat. Die Auferweckung Jesu enthält also eine eschatologische Differenz, da sie "Geschichte in der Kategorie der Erwartung und der Erinnerung, der Gewißheit und der Gefährdung, der Verheißung und der Buße" eröffnet.<sup>89</sup>

MOLTMANN entfaltet diese Grundstruktur der neutestamentlichen Hoffnung dahingehend, "daß ... die Glaubenden ihre Zukunft in ihm finden und nicht nur wie er finden. Darum warten sie auf ihre Zukunft wie sie auf seine Zukunft warten ... die Sendung der Gemeinde läßt sich nur verstehen, wenn der auferstandene Christus selber noch eine Zukunft hat; eine universale Zukunft für die Völker."<sup>90</sup> Die Verheißung, die in der Auferweckung Jesu für die ganze Welt liegt, wird jedoch nur dem zuteil, "der sich in die von ihnen eröffnete Geschichte einordnet, in der Gemeinde der Glaubenden steht, den Widerspruch der ergangenen Verheißung zur gegebenen Welt erfährt und die Welt auf das verheißene Heil hin zu verändern sucht ... Die christliche Hoffnung kann allen geheimen und verborgenen Deismus überwinden, der in der Vorstellung der absolut sicheren Vorsehung mit am Werke ist."<sup>91</sup> Im Rahmen der von MOLTMANN herausgestellten Praxis der Hoffnung ist die christliche Hoffnung verbunden mit der Wahrnehmung kritischer und weiterführender Aufgaben in bezug auf die moderne Gesellschaft, die der METZ-Schüler F. KERSTIENS folgendermaßen zusammenfaßt:

"1. Sie bewahrt die Gesellschaft vor allen Versuchen der Selbsterlösung und Selbstproduktion durch Arbeit, weil sie die Vorläufigkeit all dieser Versuche entlarvt.

2. Sie protestiert gegen jede Unterdrückung von Menschen, auch wenn sie im Namen einer Zukunftsutopie geschieht. So hilft sie mit, jede totalitäre Manipulation des Menschen und seiner Zukunft zu verhindern.

3. Die christliche Hoffnung zerstört alle utopischen Hoffnungsbilder, nicht aus Resignation, sondern aus Überwindender Kraft. Sie kann sich selber nicht den Vorwurf der Utopie gefallen lassen, da sie sich nicht nach dem ausstreckt, was 'keinen Ort' hat, sondern nach dem, was 'noch keinen Ort' hat.

4. Alle irdischen Planungen heben sich auf, indem sie sich erfüllen, auch die kommunistischen Utopien. Die christliche Hoffnung durchschaut alle Erfüllungen als vorlaufende und vorläufige Veränderungen auf die immer noch größere verheißene Zukunft hin. So zeigt sie jeder Erfüllung neue Zukunft und läßt nicht zu, daß geschichtliche Bewegungen sich verfestigen oder sich gar als Ende der Geschichte etablieren. Darum liegt in ihr revolutionäre Kraft.

5. Sie sucht deswegen auch selber nach Möglichkeiten, der verheißenen Zukunft besser zu entsprechen. So wird sie zur unerschöpflichen Quelle für die schöpferische und erfinderische Liebe zu Mensch und Welt.

6. Die Hoffnung ist nicht für die Risiken am Rande der Planung zuständig, sondern sie schafft selber Planungsstimulantien und Richtungen. Sie sagt, wofür es sich zu planen lohnt.

7. Die christlichen Gebote sind nichts anderes als die Einweisung in diese Verantwortung. 'Ethik wird dann zur Geschichtswissenschaft nach vorne'.<sup>92</sup> Das verheißene Leben wird zum gebotenen Leben."<sup>93</sup>

"Gott vor uns" (J. B. METZ) als "Absolute Zukunft" (K. RAHNER) fordert somit die Verantwortung und Vermittlung der Hoffnung, so daß sich die Orthodoxie des Glaubens ständig in der Orthopraxis (J. B. METZ) eines endzeitlich orientierten Handelns bewahrheiten muß.<sup>94</sup>

Die Vermittlung von Orthodoxie und Orthopraxie kann indes nur geschehen, wenn man Rechenschaft über den philosophischen und theologischen Standort gibt. Wo ist nun dieser Standort der PTh innerhalb der Theologie des 20. Jahrhunderts und ihrer philosophischen Voraussetzungen? Es versteht sich allerdings von selbst, daß hier nur eine äußerst skizzenhafte Standortbestimmung geboten werden kann.

In das 20. Jahrhundert war jede der beiden großen Konfessionen mit einer belastenden Hypothek gegangen. Die Situation war bei der protestantischen Theologie folgende: Der Kulturprotestantismus - vor allem von SCHLEIERMACHER mit der Absicht initiiert, den reformatorischen Kirchengedanken mit der modernen Kultur zu verbinden - verstand sich als Triebkraft für Kultur und Fortschritt bis in Fragen der konkreten Verwirklichung protestantischen Christentums im Staat und kulturellen Leben. Hier im Bereich der sich hart im Raume stoßenden Sachen kam er freilich in Konflikt mit dem Klerikalismus einerseits und dem kirchenfeindlichen Liberalismus andererseits.

Die Position des Kulturprotestantismus wurde in klassischer Weise von E. TROELTSCH formuliert.<sup>95</sup> TROELTSCH rühmt den kulturellen Reichtum, der im Laufe der Säkularisierungsgeschichte der Moderne vermittelt wurde, er muß allerdings auch in dieser Säkularisation die Selbstliquidation der tradierten Gestalt des christlichen Glaubens sehen.

Der Zusammenbruch der vom Kulturprotestantismus so gerühmten Werte mit dem 2. Weltkrieg führte jedoch zu einem entscheidenden geistigen Umbruch, der das Rinnsal eines OVERBECKschen Skeptizismus zu einem tosenden Strom anschwellen ließ, und der auf der einen Seite die etablierten Vertreter der historisch-kritischen Theologie wie v. HARNAK und auf der anderen Seite die Verfechter der dialektischen Theologie in schroffste Gegenüberstellung brachte. So fragt BARTH bei dem Streitgespräch<sup>96</sup> zwischen BARTH und v. HARNAK in der Christlichen Welt von 1923:

"Sollten wir Theologen nicht den Mut fassen, unsere Theologie anfangen zu lassen mit der vielleicht grundskeptischen, aber jedenfalls klaren Erinnerung an das allerdings 'total unverständliche', unhörbare und unglaubliche, allerdings Ärgernis erregende Zeugnis, daß Gott selbst etwas gesagt und getan hat, und zwar ein Neues außerhalb der Korrelation aller menschlichen Worte und Dinge, aber als dieses Neue in diese Korrelation hineingestellt, ein Wort und Ding neben andern, aber dieses Wort und dieses Ding?"<sup>97</sup>

HARNACK formuliert seine Gegenposition in einem Brief an seinen Freund M. RADE folgendermaßen:

"Unsere heutige Theologie ... erfreulich ist (und das ist etwas Großes), daß sie es ernst meint und daß sie auf die Hauptsache geht. Aber wie schwach ist sie als Wissenschaft, wie eng und sektiererisch ist ihr Horizont ... wie expressionistisch ihre logische Methode und wie kurzsichtig ihre Auffassung der Geschichte! ..." <sup>98</sup>

Auch F. GOGARTEN ging mit Subjektivismus, Historismus, Kulturtheologie und Romantik hart ins Gericht und scheute nicht vor Angriffen auf seinen ehemaligen Lehrer TROELTSCH zurück. In der 1922 von BARTH, THURNEYSEN und GOGARTEN gegründeten Zweimonatsschrift "Zwischen den Zeiten" wird schroff an der "schlechthinnigen Transzendenz Gottes" festgehalten, zu deren Anwalt sich BARTH bereits mit seinem Römerbrief (1919, <sup>2</sup>1922) gemacht hatte.

E. BLOCH hat das Ereignis, das die Theologie BARTHs in dem hier untersuchten Zusammenhang darstellt, folgendermaßen bewertet:

"Jede Art liberale und Kulturtheologie ist damit abgerissen, aber auch 'hoministisch'-existentialistische, aber auch 'aktivierend'-eschatologische. Deus minime Deus pro nobis ... bei BARTH wird die Diesseits-Jenseits-Korrelation von Grund

auf zerrissen, nämlich von dem seit dem wahren Luther verlorenen Thema her: Der Offenbarung durch Gottes ureigenes Wort mit unendlichem qualitativem Unterschied zwischen Mensch und Gott, den Eigenbewegungen der Kreatur und der einzigen Autonomie, der der Transzendenz ohne allen Spaß ..."<sup>99</sup>

Hier zeigt sich nun, wie schwierig eine Standortbestimmung von METZ' PTh innerhalb der theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts ist: METZ' PTh weist in hohem Maß eine Analogie zum Kulturprotestantismus auf, insofern, als er die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Zeitgeist sucht und an die mit der christlichen Botschaft vereinbarten jeweils aktuellen Probleme und deren spezifische Lösungen anknüpft - sogar, in genauer Entsprechung zum Kulturprotestantismus - bis zur Schaffung einer "Anthologie" christlichen Gedankengutes gemäß den jeweils geltenden modischen Gesichtspunkten.

METZ weist auch wie BARTH eine Affinität zu sozialistischem Denken auf. Die Unterschiede zwischen der "dialektischen Theologie" und der neuen PTh scheinen uns jedoch insofern fundamentaler Art zu sein, als METZ sich im Gegensatz zu BARTH gerade um eine neue, über die traditionelle Analogia Entis hinausgehende und für den modernen Menschen akzeptable Diesseits-Jenseits-Dialektik bemüht.

War die Entstehung der "dialektischen Theologie" direkt durch den Zusammenbruch der bisherigen Ordnung mit dem 1. Weltkrieg bedingt, so machen mittelbar auch die philosophischen Antworten auf die erlebte Krise, nämlich Lebensphilosophie, "dialogisches Denken" und Existenzphilosophie, ihren Einfluß auf die Theologie geltend, letztere vor allem mit M. HEIDEGGERS "Sein und Zeit" (1927) und K. JASPERS' "Existenzerhellung" (1932), dem 2. Band seiner "Philosophie". Als Rezipienten der Existenzphilosophie sind evangelischerseits R. BULTMANN, F. GOGARTEN, F. BURI, G. EBELING, E. FUCHS, H. OTT und katholischerseits R. GUARDINI, K. RAHNER und B. WELTE zu nennen.

BULTMANN ging zunächst von der formgeschichtlichen Methode aus und propagierte die Forderung nach einer nicht-mythischen Interpretation des Neuen Testaments, d.h. die Überlieferung von Kreuz und Auferstehung Christi müßten existential interpretiert als allgemeine Gotteserfahrung und nicht als historische Berichtserstattung verstanden werden.

Mit bürgerlicher und individualistischer Tendenz sieht E. BLOCH

"das Bultmannsche in allen Mythen, ohne Ansehung ihres Tenors, nichts als abgestandene Weltrede von 'Unweltlichem', nichts als besonders grotesk 'objektivierte' Darstellung einer nicht objektiven Transzendenz. Wobei für solche Art Entmythologisierung kaum ein Abstand besteht zwischen den unreinen Geistern, die in die Säue fahren, und der 'objektivierten' Lehre von den letzten Dingen, besser: von einer nicht nur privaten, sondern endzeitlich-kosmischen Apokalyptik. Wovon das Neue Testament doch ebenfalls voll ist, kraft lauter sprengendem 'neuen' Äon und gewiß nicht nur aus jemeiniger Existenz in ebensolche Existenz hineinsprechend, bloß als Seelen-, nicht als Weltkrise. Das Bultmannsche merzt freilich dies Eschatologische, ob es auch ein Mythos durchaus ist, nicht gänzlich aus, nur er holt aus dem historisch-kosmischen Sprengraum und dem Christus, der so hoch-explosiv darin eingelassen ist, gleichfalls in die einsame Seele und ihren Bürgergott zurück."<sup>100</sup>

BLOCH hat hier auf bildkräftige und welthaltige Weise die Vorbehalte und Einwände formuliert, die auch METZ gegenüber BULTMANN vorbringt - freilich in einer abstrakteren Sprache.<sup>101</sup>

W. PANNENBERG hat dann über BULTMANN hinaus die grundlegende Bedeutung der Eschatologie für den Geschichts- und Offenbarungsbegriff herausgestellt: Mit einer Rückbesinnung auf den Grundbegriff der Verkündigung Jesu, das Reich Gottes, gelangt er zu einer Priorität der Zukunft vor der Vergangenheit:

"Daher scheint die umgekehrte Zuordnung der Gegenwart zur Zukunft näherzuliegen, die die Gegenwart der Gottesherrschaft als den Vorschein ihrer Zukunft versteht, als veränderte Qualifikation aller gegenwärtigen Erfahrung im Lichte der Gewißheit des unmittelbar bevorstehenden Anbruchs der Gottesherrschaft. Der Gedanke, daß das Gegenwärtige durch die Zukunft bestimmt ist, mag unseren Denkgewohnheiten als fremd erscheinen, da wir vielmehr stets geneigt sind, die Gegenwart als Ergebnis der Vergangenheit zu begreifen."<sup>102</sup>

Hieraus ergeben sich Konsequenzen für ein Gottesverständnis, das den theistischen Gottesgedanken von einem 'transzendenten' Gott als einem für sich Seienden neben anderen Seienden hinter sich läßt, aber sich jedoch zugleich distanziert von einem Verständnis von Gott als bloßem Existentialverhältnis im Bereich der Mitmenschlichkeit. PANNENBERG geht es um die 'Möglichkeit eines Gottes' mit Futurum als Seinsbeschaffenheit, die er vom Gedanken der kommenden Herrschaft Gottes ableitet:

"... nur Jesus verstand Gottes Anspruch auf die Welt ausschließlich als den Anspruch seiner kommenden Herrschaft. Die Gottheit Gottes wurde hier ganz von der Zukunft seiner Herrschaft her geltend gemacht. Das impliziert, daß in gewissem Sinne Gott noch nicht ist. Wenn seine Herrschaft und sein Sein zusammengehören, so ist Gottes Sein wie seine Herrschaft noch im Kommen."<sup>103</sup>

Aus dieser Grundposition PANNENBERGs heraus ergeben sich folgende Übereinstimmungen mit METZ' PTh:

- a) Die Abwendung vom Bild einer statischen, allein durch die Vergangenheit bestimmten Welt.
- b) Ein futurisches Verständnis der Transzendenz Gottes.
- c) Die Herausstellung der Dienstfunktion der Kirche für die Menschengesellschaft:

"Die Erwartung der Zukunft des Gottesreiches erklärt theologisch die faktische Verflochtenheit von Kirche und Welt, und zwar nicht als Beziehung zweier selbständiger Größen, sondern im

Sinne einer Einordnung der Kirche in den übergreifenden Lebens-  
zusammenhang der gesellschaftlichen Welt."<sup>104</sup>

- d) Die sich aus der Reich-Gottes-Idee ergebende Forderung nach  
einer kritischen Negation des Bestehenden:

"Der Herrlichkeit Gottes wird der Mensch nur so teilhaftig, daß  
er immer wieder hinter sich läßt, was er schon ist und was er  
als Zustand seiner Welt vorfindet."<sup>105</sup>

Zu gleicher Zeit wie PANNENBERG (seit etwa 1960) geht J. MOLT-  
MANN ebenfalls auf das eschatologische Reich-Gottes-Verständnis  
zurück, und wie PANNENBERG gelangt auch er zu einer Theologie,  
die den Primat der Zukunft vor der Vergangenheit reklamiert.  
MOLTMANN geht jedoch im Gegensatz zu PANNENBERG über den Umkreis  
der systematischen Theologie hinaus und setzt sich mit konkre-  
teren politisch-theologischen Problemstellungen auseinander.  
Es sind m.E. vor allem drei Veröffentlichungen MOLTMANNs zu  
nennen, die sachlich in den Umkreis der PTh gehören:  
MOLTMANNs Standardwerk "Theologie der Hoffnung. Untersuchungen  
zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen  
Eschatologie"<sup>106</sup>, der Aufsatz "Existenzgeschichte und Weltge-  
schichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des  
Evangeliums"<sup>107</sup> und schließlich eine Veröffentlichung, die an-  
knüpft an die Diskussion über PTh zwischen H. MAIER und  
J. B. METZ mit dem Titel "Theologische Kritik der politischen  
Religion".<sup>108</sup>

Auf die Darlegung der jeweiligen charakteristischen Unterschie-  
de zwischen PANNENBERG und MOLTMANN einerseits und MOLTMANN  
und METZ andererseits muß hier verzichtet werden, es sollen  
lediglich die theologischen Schwerpunkte der Veröffentlichungen  
von MOLTMANN aufgeführt werden.

MOLTMANN stellt sich in seiner "Theologie der Hoffnung", einem  
Gegenentwurf und einer Diskussion zu E. BLOCHs "Prinzip Hoff-  
nung" wie PANNENBERG und METZ außerhalb des Transzendenz-  
Immanenz-Schemas:

"Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder außerweltlicher Gott, sondern der 'Gott der Hoffnung' (Röm. 15,13), ein Gott mit 'Futurum als Seinsbeschaffenheit' (E. BLOCH), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann, der einem in seinen Zukunftsverheißungen begegnet und den man darum auch nicht 'haben' kann, sondern nur tätig hoffend erwarten kann."<sup>109</sup>

Grenzt sich MOLTSMANN scharf gegen die transzendente Eschatologie ab, so weist er doch ebenso deutlich das ihn von BLOCHS Hoffungsphilosophie Trennende auf:

"Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und seiner Zukunft. Sie erkennt die Wirklichkeit der Auferweckung Jesu und verkündet die Zukunft des Auferstandenen. Darum ist für sie die Begründung aller Aussagen über die Zukunft in der Person und der Geschichte Jesu Christi der Prüfstein der eschatologischen und utopischen Geister."<sup>110</sup>

Vor allem aber unterscheidet sich MOLTSMANNs "Theologie der Hoffnung" von BLOCHs "Prinzip Hoffnung" dadurch, daß sie ihre Hoffnung setzen will auf den "Gott der Hoffnung", den Gott, "der die Toten auferweckt und dem ruft, was nicht ist, daß es sei" (Röm. 4,17) - sie setzt ihre Hoffnung also gerade nicht auf den von BLOCH aufgezeigten "Deus spes".<sup>111</sup>

In dem Aufsatz "Existenzgeschichte und Weltgeschichte" versucht MOLTSMANN, der Gefahr des Formalismus einer allein auf die Vergangenheit bezogenen Hermeneutik zu entgehen und - eine Parallele in der marxistischen Zuordnung von Theorie und Praxis sehend - eine materiale Hermeneutik zu entwerfen, die die Veränderung der Bedingungen der Gegenwart sucht. "Theologie dient" dann "der künftigen Freiheit, sofern sie dieser in historischer Kritik, in Ideologiekritik und endlich in Institutionenkritik den Weg bereitet ... Diese Hermeneutik kann darum politische

Hermeneutik genannt werden, weil sie die Politik als den umfassenden Lebenshorizont des Menschen wahrnimmt."<sup>112</sup>

In seinem zweiten Hauptwerk "Der gekreuzigte Gott" greift MOLT-MANN das Moment der Ideologiekritik der "negativen Dialektik" ADORNOs auf und versucht, die Legitimität der Ideologiekritik theologisch vom Kreuzesgeschehen abzuleiten. Der während der Arbeit an diesem zweiten Hauptwerk MOLTMANNs entstandene Beitrag "Theologische Kritik der politischen Religion" legt die Funktion alter und moderner Spielarten von politischer Religion als staatstragende Ideologie dar und weist ihren totalen Widerspruch zur christlichen Kreuzestheologie auf. Hier stellt sich auch die Frage nach einem eventuellen Abhängigkeitsverhältnis zwischen MOLTMANNs Kreuzestheologie und METZ' Anamnetischer Theologie, der jedoch nicht nachgegangen werden kann.

### 3. Die katholische Theologie

Die Rezeption von Ergebnissen der protestantischen Theologie einerseits, einer nicht auf christliche Offenbarungsinhalte bezogenen Philosophie andererseits durch einen katholischen Theologen stellt ein Novum in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts dar, für dessen Erreichung die katholische Theologie eine weite Strecke in Richtung immer intensiverer Weltzuwendung zurücklegen mußte. Dieser Weg mit seinen hauptsächlichlichen Etappen soll hier nun kurz skizziert werden.

Die Anknüpfung an nicht-scholastische Philosophie war in der klassischen Theologie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Theologie der katholischen Tübinger Schule, bereits angestrebt worden. Unter "Tübinger Schule" sollen hier diejenigen Theologen verstanden werden, die als Schüler von J. B. HIRSCHER und J. S. DREY in Auseinandersetzung mit der Philosophie von Aufklärung, Romantik und Idealismus, vor allem in Gestalt der Philosophie SCHLEIERMACHERs, SCHELLINGs und HEGELs eine Selbstbegründung des christlichen Glaubens für ihre Zeit versuchten. Die Theologen der "Tübinger Schule", vor allem J. B. HIRSCHER und J. E. v. KUHN konnten sich jedoch nicht gegenüber der Neuscholastik durchsetzen (Rundschreiben LEOs XIII "Aeterni Patris" vom 4.8.1879, das mit Entschiedenheit die Lehre des hl. Thomas als Richtschnur für den Unterricht empfahl). Der Grund für die als zunehmend unüberwindbar empfundene Kontroverse lag in der undialektischen Anthropologie der Neothomisten. So verstand B. SCHÄTZLER die menschliche Natur, ähnlich wie die nicht-menschliche Natur als ein "Etwas", das in seiner Begegnung mit Gott ontisch-akzidentell ergänzt werden muß. KUHN hingegen verstand das Personale der Natur als ein natürliches Vermittlungsprinzip der übernatürlichen Gnade: indem sie auf den Menschen trifft, setzt sie seine Freiheit in Bewegung und ist eine Vervollkommenung seiner Natur. Ihre wesentliche Transzendenz läßt sich immanent beschreiben: "Der dynamische Charakter des Übernatürlichen erscheint dabei in einer personalen Version, und

die entscheidende Behauptung bleibt wie je, daß es ohne Gnade für die menschliche Natur keine Entwicklung geben kann zu Gott."<sup>113</sup>

Innerhalb der Studienzentren, die im Zug des siegreichen Vordringens der Neuscholastik errichtet worden waren, vor allem am "Institut Supérieur de Philosophie" in Löwen, kam es jedoch vor allem im 2. Drittel des 20. Jahrhunderts zu Vergleichsstudien bezüglich des scholastischen und des modernen Weltbildes. Hier sind vor allem die Verdienste von A. MITTERER (1887-1966) zu erwähnen, dessen "weltbildvergleichende Thomasforschung" die Weltbildbezogenheit vieler scholastischer Lehrmeinungen erkennen ließ. Hierdurch kam es zu einer - zunächst mehr apologetisch ausgerichteten - Auseinandersetzung zwischen dem Neothomismus und der modernen Philosophie, die zunächst durch den Versuch MARECHALS,<sup>114</sup> eine Transposition der (von MARECHAL allerdings phänomenalistisch interpretierten) transzendentalen Methode KANTS in die thomistische Erkenntnislehre zu bewerkstelligen, gekennzeichnet war. Obwohl eine Begründung der ontologischen Affirmation beim Versuch der Vernunft, ihr Ziel zu erreichen, historisch gesehen nicht mit der von THOMAS v. AQUIN vertretenen Lehre identisch ist, gelang es dem Neothomismus durch MARECHAL, sich von einer Scholastik WOLFFschen Gepräges zu lösen. Dadurch wurde die Möglichkeit zu einer Auseinandersetzung mit der Philosophie des Idealismus eröffnet.

Die von MARECHAL inaugurierte neue theologische Richtung erhielt - in Analogie zum Begriff Transzendentalphilosophie - die Bezeichnung Transzendentaltheologie, vor allem in der Ausprägung, die sie durch K. RAHNER erfahren hat.

Im folgenden soll nun die Transzendentaltheologie K. RAHNERs als Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung der PTh von METZ dargestellt werden:<sup>115</sup>

RAHNER sieht in der begrifflichen Explikation der Transzendentaltheologie nur das Aufgreifen eines "schon immer" in der

Theologie implizit enthaltenen und deshalb genuin theologischen Verfahrens, insofern als das menschliche Subjekt als Adressat von Gottes Selbstmitteilung in seiner Antwort ermöglichenden Sonderstellung erfaßt wird - und nicht wie eine einzelne Sache unter anderen Sachen. Der transzendentaltheologische Ansatz besagt dann, daß das transzendente Subjekt von Natur her auf die Selbstmitteilung Gottes ausgerichtet ist (potentia oboedientialis), daß es in dieser seiner Verfaßtheit jedoch von der Gnade radikalisiert wird. Transzendentaltheologie thematisiert also "die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten."<sup>116</sup>

Apriorisch liegt aller Transzendentaltheologie jedoch die nicht systematisch thematisierbare Erfahrung der Geschichtlichkeit des Daseins, des Vollzugs von Dialog und des vermittelten Verstehens zugrunde. Auch der fundamentaltheologische Nachweis einer positiven Möglichkeit von Heilsgeschichte und Offenbarung erweist sich als durch Reflexion nicht auflösbar.

Die Selbstmitteilung Gottes vollzieht ihr Wesen in der individuellen und kollektiven Heils- und Offenbarungsgeschichte und wird durch diese an den Menschen vermittelt. Die Transzendentaltheologie sieht also die Geschichtlichkeit als nicht bloß akzidentelle Dimension des metaphysischen Wesens der Wirklichkeit an und soll

"gerade verständlich machen ..., daß dieses Konkrete der Geschichte den Menschen in seiner letzten Existenz und Subjektivität wirklich angehen kann. Die existentielle, (d.h. den ganzen Menschen in seinem 'Heil' betreffende) Bedeutung geschichtlicher Tatsachen kann ohne Transzendentaltheologie nicht verständlich gemacht werden. Schon darum nicht, weil die Erkenntnis der Tatsächlichkeit solcher Heilsereignisse gar nicht bloß 'aposteriorisch' geschehen kann: wenn sie den Menschen als solchen angehen sollen, muß der Mensch sie mit sich selbst als Ganzem angehen, d.h. finden, daß er von sich aus auf sie verwiesen ist."<sup>117</sup>

So bietet die Transzendentalphilosophie mit ihrer Betonung der Subjektivität und der Geschichtlichkeit des Menschen die Voraussetzung für die theologische Bewältigung des Gott-Welt-Verhältnisses: "Denn nur bei einer Erkenntnis Gottes in einer transzendentalen Methode wird Gott nicht ein Stück (Welt) innerhalb des Ganzen der Welt oder ein Demiurg, der bloß 'von außen' in die Welt eingreift."<sup>118</sup>

RAHNER nimmt in seiner transzendentaltheologisch reflektierten Christologie evolutionistisches Gedankengut TEILHARD de CHARDINS auf und versucht, die "Idee" des Gottmenschen verständlich zu machen als den asymptotisch angezielten Höhepunkt der Bewegung des Geistes, der sich auf Gott hinbewegt ("Punkt  $\Omega$ "). Die Selbstmitteilung Gottes an die Welt in Jesus Christus bildet dann den Höhepunkt der geschichtlichen, irreversiblen (im eschatologischen Sinne) Erscheinung der Selbstmitteilung Gottes an die Welt. Eine solche transzendental konzipierte Christologie soll den Menschen ermutigen, Gott in der Subjektivität und geschichtlichen Faktizität des Menschen zu suchen.

Vor allem mit den Tagungen der 1956 von E. KELLNER gegründeten Paulus-Gesellschaft und der Görres-Gesellschaft in den Jahren 1965-67 verließ RAHNERs transzendentaltheologisches Gedankengut den Raum innerscholastischer und innertheologischer Diskussion und stellte sich der Auseinandersetzung mit dem Marxismus einerseits (hier seien vor allem E. BLOCH und R. GARAUDY genannt), mit den Naturwissenschaften andererseits, für die T. de CHARDIN Prototyp ist.<sup>119</sup> Die aus der Transzendentaltheologie übernommenen konstitutiven Elemente der Subjektivität und der Geschichtlichkeit wurden um das der christlichen Eschatologie entnommene Moment der absoluten Zukunft ergänzt. Dieser sich mit der marxistischen und der naturwissenschaftlichen Idee der Zukunft auseinandersetzende theologische Gedankengang ist folgendermaßen zu charakterisieren:

Da das Christentum die Welt heilgeschichtlich versteht und gerade keine Lehre vom statischen Wesen der Welt und des Menschen

ist, das sich gleichbleibend in einem "Zeitraum" wiederholt, ist das Christentum "die Religion des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft".<sup>120</sup> Das Christentum ist aber auch zugleich die Religion der absoluten Zukunft, weil es lehrt, "daß diese absolute Zukunft nicht nur die immer ausständige Bedingung der Möglichkeit einer kategorialen, innerweltlichen Zukunftsplanung, -hoffnung und -erreichung ist, sondern als solche selbst zur mitgeteilten erreichten Zukunft des Menschen wird."<sup>121</sup> Als Religion der absoluten Zukunft unterscheidet sich das Christentum vom Marxismus dadurch, daß es keine innerweltliche Zukunftsutopie hat, ja es würde eine solche sogar als utopistische Zukunftserwartung ablehnen:

"Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung den Menschen vor der Versuchung, die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß jede Generation brutal zugunsten der nächsten und so fort geopfert wird und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird."<sup>122</sup>

Andererseits drückt sich das Christentum nicht mit dem Hinweis auf die von ihm erhoffte Zukunft vor dem Anpacken harter und unangenehmer Zukunftsaufgaben. Es liefert vielmehr die Kraft und den Antrieb für ihre Bewältigung:

"Das Christentum verleiht der Arbeit an dieser innerweltlichen Zukunft ihren letzten, radikalen Ernst: es erklärt in seiner Lehre von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, daß die positive Beziehung zum Menschen ein unerläßliches Wesensmoment, die unersetzliche Vermittlung für die Beziehung zu Gott, zu ihm als absoluter Zukunft (als "Heil") sei. Kann aber dieser zu liebende Mensch nicht existieren denn als der auf seine Zukunft hin entwerfende, dann ist damit gesagt, daß Gottesliebe als Nächstenliebe nicht sein kann ohne den Willen zu diesem Menschen, also auch zu seiner innerweltlichen Zukunft. Damit wird dieser

Wille nicht ideologisiert und sich selbst entfremdet, sondern nur in seiner absoluten Würde und seinem radikalen Verpflichtungscharakter explizit."

Das Christentum als Religion der absoluten Zukunft wird bleiben, da "keine ökonomische Veränderung und kein gesellschaftliches System ... verhindern können, daß der Mensch die Grenze seines Todes wissend erfährt und dadurch sich als ganzer in Frage stellt."<sup>124</sup>

Die Zeitschriften "Neues Forum", "Concilium" und "Internationale Dialog Zeitschrift", bei denen RAHNER und METZ als Mitherausgeber oder Mitarbeiter fungierten, setzten den begonnenen Dialog mit dem Marxismus dann in breitem Umfang fort.

Die bisher beschriebenen Voraussetzungen für das Entstehen der PTh von METZ wurden vor allem innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion geschaffen. Aber auch die innerkirchliche Diskussion im Zuge der konziliaren "Öffnung zur Welt" bereitete den Boden für eine breite Aufnahme der PTh. Vorrangig zu nennen sind hier zum einen die Behandlung des Marxismus innerhalb der Atheismus-Problematik (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 19-21), was eine Assoziation zu RAHNERs Theologoumenon vom "anonymen Christen" bewirkte, zum andern die Aussagen des 2. Vaticanums über die politische Betätigung des Christen (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 73-907). Hierzu muß allerdings in einem Atemzug gesagt werden, daß das Konzil zwar die politische Verantwortung des Christen sehr stark herausstellte, daß es sich jedoch zugleich davor hütete, irgendwelche konkreten politischen Direktiven zu erteilen, die über die allgemeinen christlichen Forderungen der Nächstenliebe und Verständigungsbereitschaft hinausgehen. H. MAIER kommentiert diesen Sachverhalt wie folgt:

"Während früher die Tendenz des Lehramts dahin ging, die Mitarbeit der Christen in den modernen verfassungsstaatlichen

Institutionen ausschließlich oder doch vorwiegend im Hinblick auf die Erhaltung und Festigung der öffentlichen Stellung der Kirche zu betrachten, ihr aber keinen Eigenwert zuzuerkennen, nimmt das Konzil das Politische in einer neuen Weise ernst und stellt es den Christen als Aufgabe vor Augen. Die Verpflichtung zum Politischen erwfließt dabei in traditioneller Begründung zunächst aus der Mitwirkung des Christen an der Vollendung der Schöpfungsordnung... Aber sie geht ebenso, ja noch stärker aus dem Liebesgebot hervor: Auch die Nächstenliebe muß sich heute, fernab einer individualistischen Tugenthik, in sozialen und politischen Gestalten verleblichen, wenn sie wirksam werden und überzeugen soll."<sup>125</sup>

Die politische Dimension der Nächstenliebe resultiert nach den Aussagen der Konzilsväter aber aus der zunehmenden gesellschaftlichen Verflechtung, die wiederum ihren Ursprung im Glücks- und Freiheitsstreben des Individuums hat.

#### 4. METZ' "Christliche Anthropozentrik" als erster Schritt zu seiner PTh

Die Konsequenzen der RAHNERschen Transzentaltheologie in bezug auf das Welt- und Selbstverständnis des Christen zieht J. B. METZ in seiner 1962 erschienenen Christlichen Anthropozentrik, die die Denkform des THOMAS von AQUIN als prinzipiell anthropozentrische, d.h. Subjektivität und Geschichtlichkeit berücksichtigende darstellt. Zu diesem Zweck versucht METZ, den apriorischen Verstehenshorizont, von dem THOMAS her argumentiert, zu erhellen. METZ versucht, den Nachweis zu erbringen, daß der Ursprung der anthropozentrischen Denkform von THOMAS die christliche Offenbarung sei.

Durch eine scharfe Trennung zwischen formal bzw. transzendental und material bzw. kategorial intendiert er ein methodisches Instrumentarium, mit Hilfe dessen es ihm gelingt, die kategorialen kosmozentrischen Überlagerungen des griechischen Denkens<sup>126</sup> bei THOMAS abzuheben von seiner eigentlichen anthropozentrischen Denkform. METZ baut bei dieser seiner strikten Unterscheidung zwischen Materialprinzip und Formalprinzip vor allem auf der Philosophie HEIDEGGERS auf:

Das Materialprinzip "bezeichnet jenen Entwurf, durch den die einzelnen Begriffe eines bestimmten theologischen Aussagebereiches oder Traktates zu einer vorgängigen, gegenseitig sich erhellenden Sinn- und Aussageeinheit zusammengefaßt sind, durch den also ein Aussagebezirk innerhalb der Theologie, in unserem Fall die theologische Anthropologie, ihre innere 'Form' empfängt, aus welcher der einzelne Begriff bzw. die einzelnen Aussagen entspringen und - aus ihr entspringend - diese selbst wiederum zur Erscheinung und Verwirklichung bringen."<sup>127</sup>

Für das Verstehen wesentlich ist jedoch das Formalprinzip:

"Denn Verstehen heißt, ein Denken auf sein ungesagtes, gleichwohl

in jeder Aussage wirksames formales Prinzip zu 'hintergehen', um aus diesem rückläufig die einzelnen Begriffe und Denkbe-  
reiche entspringen zu sehen und sie aus ihrem Ursprung nach-  
zuvollziehen. Die unterscheidende Eigenart eines Denkens  
besteht deshalb nicht in einer gegenständlichen Aussage, nicht  
in einer beliebigen Bestimmung am Gedachten, sondern im Denken  
selbst (das freilich nur aus seiner Objektivation im Gedachten  
zugänglich ist)."<sup>128</sup>

Mit dem so gearteten Versuch einer Unterscheidung zwischen Ma-  
terialprinzip und Formalprinzip belastet sich METZ jedoch m.E.  
mit den Aporien der HEIDEGGERSchen Philosophie, die dieser  
den Vorwurf eingetragen haben, nicht Philosophie, sondern  
Dichtung oder Mystik zu sein.

Aufgrund dieses Versuches von METZ, die strikte Trennung zwi-  
schen Materialprinzip und Formalprinzip durchzuführen, lautet  
dann die zentrale These der Christlichen Anthropozentrik wie  
folgt:

"Das griechische Denken ist inhaltlich, das heißt ontisch, im  
Blick auf den Rang des Seienden, anthropozentrisch (=materiale  
Anthropozentrik), formal jedoch, d.h. ontologisch, im Blick auf  
das waltende Seinsverständnis, ist es kosmozentrisch-objektivistisch  
(=formale Kosmozentrik). Das thomanische Denken hingegen ist in-  
haltlich, das heißt ontisch, im Blick auf den Rang der Seienden,  
theozentrisch (=materiale Theozentrik), formal jedoch, d.h.  
ontologisch, im Blick auf das waltende Seinsverständnis, ist es  
anthropozentrisch, also am eigentümlichen Seinsmodus des Menschen,  
d.h. an der 'Subjektivität' orientiert (=formale Anthropozentrik).  
Kurz: die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische  
anthropozentrisch."<sup>129</sup>

Da sich der Mensch jedoch in der Seinserschließung nach METZ  
dadurch zum Sein verhält, daß er sich zu sich selbst verhält,  
so bedeutet ein solches anthropozentrisches Weltverständnis

den "Abbau des statisch-räumlichen und ... Aufbau eines primär geschichtlichen (d.h. von der menschlichen Selbstverwirklichung her bestimmten) Vorstellungsschemas bezüglich des Weltseins."<sup>130</sup>

Dieses Weltverständnis bedingt jedoch auch eine neue 'anthropozentrische' Auffassung von der Transzendenz:

"Thomas denkt die Transzendenz ursprünglich nicht gegenständlich-bereichhaft und unterlegt ihr nicht heimlich eine statisch-dingliche Vorstellung, die das griechische Transzendenzverständnis zutiefst beherrscht" ... Transzendenz "kann also nicht in gegenständlicher Vorstellung, sondern nur in transzendentaler Reflexion auf die Bedingungen gegenständlichen Vorstellens überhaupt vergewissert werden... Transzendenzerhellung geschieht demnach für Thomas ursprünglich als (transzendente) Selbsterhellung des Menschen."<sup>131</sup>

Dieses "anthropozentrische" Transzendenzverständnis bewirkt auch eine neue Sicht der menschlichen Freiheit:

"Die Transzendenz erscheint ursprünglich als die 'befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit', als die 'Subjektivität der Subjektivität des Menschen', als die Sammlung in die Innigkeit des Selbstseins. Die so gedachte Transzendenz gefährdet nicht, sondern befreit die Ursprünglichkeit menschlichen Seins. Sie ist nicht der Konkurrent, sondern der Garant selbstwirksamen Menschseins."<sup>132</sup>

Das in dieser Gestalt entwickelte anthropozentrische Weltverständnis bewirkt schließlich auch eine neue Sicht des Verhältnisses von Gott und Welt; um das es beim Begriff der Transzendenz geht:

"Biblisch-christlich besagt 'Transzendenz' nicht völliges Jenseits zur Geschichte, sondern deren innere Vollendung; der Christ versteht sein Verhältnis zur Transzendenz

selbst zeitlich-eschatologisch, er erwartet das Jenseits als das geschichtlich Ankünftige, das sein geschichtliches Dasein in die eine Basileia Gottes und der Menschen verwandelt."<sup>133</sup>

Von diesem seinem Transzendenzverständnis her gelangt METZ am Ende seines spekulativen Durchgangs zu einer positiven und als solche im katholischen Denken weitgehend neuen Bewertung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses, insofern, als METZ die Neuzeit als kategoriale Durchführung der thomanisch-christlichen Denkform versteht,<sup>134</sup> "als den Prozeß der wachsenden 'Inkarnation' des christlichen Logos im reflexiven menschlichen Selbstverständnis."<sup>135</sup>

## 5. METZ' Säkularisierungsthese in "Zur Theologie der Welt"

In J. B. METZ' 1958 erschienener Veröffentlichung "Zur Theologie der Welt" erweist sich sein Verständnis von Säkularisierung als übergreifender theoretischer Bezugsrahmen, innerhalb dessen er seine PTh entwickelt. Die Erfahrung der konkreten Auswirkungen von Säkularisierung lieferte zugleich die unmittelbare Motivation für die Konzeption der PTh.

Aus der aus alttestamentlichem heilgeschichtlichem Denken und neutestamentlicher Inkarnationstheologie abgeleiteten Prämisse, daß die für das christliche Weltverständnis entscheidende Dimension die geschichtlich-zeitliche und nicht die naturhaft-räumliche sei, ergibt sich für METZ eine Option für eine positive Beurteilung des Säkularisierungsvorganges:

"... eine Theologie, die geschichtlich denkt, kann sich nicht so leicht mit der Unterstellung abfinden, der neuzeitliche Verweltlichungsprozeß sei in seinem Kern unchristlich und die innergeschichtlich greifbare Welt-Geschichte habe sich deshalb eigentlich wieder epochal von der Heilsgeschichte wegentwickelt. In einer derartigen Vorstellung verbirgt sich ein gefährlicher heilsgeschichtlicher Extrinsezismus und theologischer Positivismus, der nicht völlig ernst macht mit der Wahrheit, daß der 'Geist' des Christentums bleibend eingestiftet ist in das 'Fleisch' der Weltgeschichte und in deren irreversiblen Gang sich durchsetzen und bewähren muß."

Diese fundamentale Bejahung der weltlich gewordenen Welt hat nun eminent politische Konsequenzen dadurch, daß von einer solchen Haltung her den weltlichen Bereichen keine heteronomen Auflagen aufoktroziert werden können, sondern daß sie vielmehr in ihrer Autonomie anerkannt werden müssen.

Wenn allerdings die säkularisierten Bereiche ihrerseits der Kirche keine Autonomie einräumen, ist der Gegenpol zur divinitistischen Position, nämlich die säkularistische erreicht.

Hier ist jedoch kritisch anzumerken, ob mit der von F. GOGARTEN<sup>137</sup> übernommenen Terminologie "säkularisiert - säkularistisch" nicht einfachhin die alte Polarisierung "christliche Weltdeutung - vom Christentum abständige Weltdeutung" wieder aufgenommen wurde? Handelt es sich nicht um einen bloßen Taschenspielertrick?

Die realen Möglichkeiten, zu Beurteilungskriterien in bezug auf den Unterschied von "säkularisiert" und säkularistisch" zu gelangen, werden vollends zunichte, wenn METZ sagt: "Was das Ursprüngliche und Selbständig-Eigene der Welt, was ihre Weltlichkeit im vollen Sinne inhaltlich besagt, ist daher eine Frage, die letzten Endes nur eschatologisch, durch das Ganze der noch unvollendeten Geschichte dieser Welt beantwortet werden kann!"<sup>138</sup>

Trotz dieses "eschatologischen Vorbehalts" ist es für METZ jedoch unzweifelhaft, daß bei einer im Sinne christlicher Anthropozentrik verstandenen Welt vor allem die Dimensionen der Geschichtlichkeit und der Gesellschaft zu berücksichtigen sind: "Die gesuchte Definition bestimmt Welt als Geschichte"<sup>139</sup> und "Welterfahrung und Weltverhalten vollziehen sich .. im Horizont zwischenmenschlichen Mitseins, und dies nicht bloß im 'privaten' Sinn der Ich-Du-Beziehung, sondern im 'politischen' Sinn des gesellschaftlichen Miteinanders."<sup>140</sup>

Und da die Welt primär eine hominisierte Welt ist, stößt man in ihr allenthalben nicht mehr auf die "vestigia Dei", sondern auf die "vestigia Hominis", welch letztere nicht mehr in Beziehung zu Gott gebracht werden können:

"Gott aber scheint weltloser und deshalb unanschaulicher geworden denn je, und in vielen Menschen heute scheint sich der Glaube an seiner eigenen Gegenstandslosigkeit und Farblosigkeit zu verzehren. Es ist, als hätte er seine ganze innerweltlich-kategoriale Fülle und Vitalität verloren. Und viele interpretieren sich diese Erfahrung der wachsenden Unanschaulichkeit Gottes und seines Handelns in einem ersten Anflug als Atheismus."<sup>141</sup> Jedoch:

"Dadurch, daß die Welt selbst aufgrund ihrer Hominisierung den Charakter der Numinosität verliert, schwindet der Bezug zum Numinosen nicht völlig; es wird nur ein neuer, gleichsam 'anthropozentrisch' gewendeter Ort für die Erfahrung der Numinosität ansichtig: nicht mehr die umgreifende Offenheit der vorgegebenen Welt, sondern die Freiheit, die sich an dieser Welt ins Werk setzt."<sup>142</sup>

Damit ist die Voraussetzung für METZ' erste These zur PTh geschaffen: "Das Weltverhältnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es ist deshalb nicht rein kontemplativ, sondern betont operativ ausgerichtet."<sup>143</sup>

Aus der Forderung nach einem operativen Weltverhältnis ergibt sich die Frage nach dem funktionalen Stellenwert des Glaubens für die Welt, die METZ dann in seiner dritten These zur PTh aufgreift: "Das Verhältnis zwischen Glaube und Welt läßt sich theologisch bestimmen mit dem Begriff einer 'schöpferisch-kritischen Eschatologie'; eine solche Theologie der Welt muß gleichzeitig 'politische Theologie' sein."<sup>144</sup> Da im Begriff der 'schöpferisch-kritischen Eschatologie' der wesentliche Beitrag des Glaubens zur Errichtung einer humaneren Welt gefaßt ist, ist "das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nicht primär regional, sondern temporal zu bestimmen."<sup>145</sup>

Der Begriff "schöpferisch-kritische Eschatologie" umfaßt jedoch ein ganzes Bündel von Problemen:

Was versteht METZ in diesem Zusammenhang unter Eschatologie? Die kosmologischen Aussagen der Apokalypse können hier doch auf keinen Fall gemeint sein?

METZ läßt sich mit dem Begriff der Eschatologie die riesige Hypothek der noch nicht geklärten Voraussetzungen für das tiefere Verständnis der christlichen Eschatologie auf:<sup>146</sup> daß es nämlich immer noch nicht eine umfassende Theologie der

Geschichte und der Heilsgeschichte gibt, die der naturwissenschaftlich verstandenen "Werdewelt" entspricht.

Zudem ermöglicht der Pluralismus der neutestamentlichen Vorstellungsmodelle nur ein dialektisches Verständnis von individueller und allgemeiner Eschatologie, wobei jedoch sowohl einerseits ein streng apokalyptisches Verständnis dieser Vorstellungsmodelle wie andererseits eine entmythologisierende absolute Existentialisierung vermieden werden müssen. Das heißt also, daß der Aspekt, daß der Mensch mit all seinen Dimensionen - also auch den gesellschaftlichen und politischen - das Heil erlangen muß, dem Aspekt, daß die Freiheitsgeschichte des einzelnen nicht ein bloßes Moment der Gesamtgeschichte ist, die Waage halten muß.

### III. Die Auflage der "Kritischen Theorie"

#### 1. Die Rezeption WALTER BENJAMINS

Die wesentliche, weitgehendste und den Anspruch des Neuen erhebende philosophische bzw. fundamentaltheologische Voraussetzung der PTh von METZ ist jedoch das philosophische Instrumentarium der "Kritischen Theorie" der Frankfurter Schule. Aus den sich hieraus ergebenden zahlreichen behandelnswerten Problemen seien in diesem Zusammenhang folgende drei Fragenkomplexe herausgegriffen:

1. die Rezeption und Reflexion von Elementen der PTh WALTER BENJAMINS,
2. METZ' Abtasten der "Kritischen Theorie" von MAX HORKHEIMER und THEODOR ADORNO daraufhin, ob sie die Möglichkeiten bietet, ähnlich wie die aristotelische Philosophie im 12. Jahrhundert, die philosophische Grundlage für eine moderne inkarnatorische "Theologie der Welt" als Fundament und Hintergrund von METZ' PTh zu sein,
3. die mit METZ' Definition der PTh als Hermeneutik erforderliche Auseinandersetzung mit der Hermeneutik von J. HABERMAS.

Die programmatische Berufung von METZ auf HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE und HABERMAS in dem Lexikonartikel "Politische Theologie" in "Sacramentum Mundi" verdeckt zunächst den Sachverhalt, daß WALTER BENJAMIN die eigentliche Schlüsselfigur der METZschen PTh ist, was übrigens auch durch die Tatsache erhärtet wird, daß BENJAMIN-Zitate wesentliche Argumentationspfeiler der METZschen PTh ausmachen:

In dem Beitrag aus dem Umkreis der Frühphase der PTh von METZ "Der zukünftige Mensch und der kommende Gott"<sup>147</sup> verdeutlicht METZ Funktion und Stellenwert der Theologie für die moderne Gesellschaft damit, daß er die 1. der Geschichtsphilosophischen Thesen BENJAMINS folgendermaßen abwandelt:

"Ich erwähne die Geschichte vom Kampf der zwei Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon ermattete, doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich aus der Umklammerung des andern befreit. Er vermag's, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstands einflüstert. Zu diesem Kampf läßt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft des Menschen denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht endgültig unterdrücken lassen, wenn sie die Phantasie und Widerstandskraft der Theologie im Ohr behält, die heute bekanntlich als klein und buckelig gilt und die sich ohnehin nicht darf blicken lassen. Ich weiß, dieses Bild, zu dem ich mich durch die Geschichte von der schachspielenden Puppe bei Walter Benjamin anregen ließ, ist nicht ungefährlich und nicht unmißverständlich. Es empfiehlt nicht eine Politik der Theologen oder gar eine neue Form der Kirchenpolitik. Keineswegs! Es will nur die Vermutung verdeutlichen, daß die Euthanasie der Politik und der politischen Phantasie in der technologischen Gesellschaft nur dann verhindert wird, wenn diese Politik kritisch-befreiend von dem eschatologischen Gewissen der Theologie inspiriert und unterstützt wird in ihrem Kampf um jene Freiheit und jenen universalen Frieden, die die Bedingungen dafür sind, daß der technologische Fortschritt selbst ein humanisierender bleibt."<sup>148</sup>

Später hat METZ seine zunächst rein auf die Zukunft ausgerichtete PTh durch seine Anamnesis-These auch auf Vergangenheit und Tradition ausgeweitet. Auf die Frage, inwieweit damit eine Fortführung oder aber ein Neuansatz seiner ursprünglichen PTh gegeben ist, soll hier nicht eingegangen werden. In diesem Zusammenhang ist jedoch herauszustellen, daß bei der gesamten Anamnesis-Memoria- und Erzählungstheologie (welches Wort-Etikett auch immer verwendet werden mag), BENJAMINS "Geschichtsphilosophische Thesen" Pate gestanden haben.

In dem 1972 veröffentlichten Aufsatz "Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens" verwendet METZ das Bild vom Zwerg mit folgender charakteristischer Abwandlung der Interpretation:

"Es gibt die Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegte doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Für diesen Kampf läßt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralische Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg bezeichnet das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in unseren fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als häßlich gilt und ohnehin kleingeschrieben wird."<sup>149</sup>

Bei dieser späteren Verwendung ermöglichen allein Elemente einer ganz bestimmten Theologie der Politik, sich gegenüber rein technologisch-ökonomischer Planung durchzusetzen. Und gerade diese sind der PTh WALTER BENJAMINS entnommen.

Bringt nun die Philosophie BENJAMINS die PTh tatsächlich in eine unschlagbare Position? Inwieweit wurden durch die verstärkte und präziser durchgeführte Rezeption BENJAMINSchen Gedankengutes die Aporien der bisherigen Entwürfe von METZ PTh beseitigt, die "Gefahr eines leeren und gleichsam unpersönlichen Futurismus, in dem Herkunft und Gestiftetsein des Glaubens ganz vor der hoffenden Entäußerung an die Zukunft verblaßten",<sup>150</sup> die Unsichtbarkeit eines Propriums christlichen Glaubens und christlicher Ethik<sup>151</sup> und schließlich, "daß sie den Zusammenhang

zwischen der in Christus schon erfüllten Zeit und dem noch ausstehenden Eschaton (als dem Ende der Zeit) nicht benügend bedenken"?<sup>152</sup> An Denkansätzen für eine PTh hat WALTER BENJAMIN folgendes hinterlassen gemäß der Darstellung von HENNING GÜNTHER, die der Gratwanderung BENJAMINS zwischen Marxismus und Theologie besondere Aufmerksamkeit widmet:

In "Über das Programm der kommenden Philosophie" von 1918 faßt BENJAMIN seine Forderung an die kommende Philosophie in die Worte:

"Auf Grund des Kantischen Systems einen Erkenntnisbegriff zu schaffen, dem der Begriff einer Erfahrung korrespondiert, von der die Erkenntnis Lehre ist. Eine solche Philosophie wäre entweder in ihrem allgemeinen Teile selbst als Theologie zu bezeichnen oder wäre dieser, sofern sie etwa historisch philosophische Elemente einschließen, übergeordnet."<sup>153</sup>

Ausgangspunkt für Benjamin ist die Blindheit der Aufklärung in bezug auf Religion und Geschichte:

"Das Programm einer kommenden Philosophie ist also mit dem Ziel entworfen, der Moderne einen Erfahrungsbegriff zurückzugewinnen, der ihr die konkrete Totalität erschließen würde ... Das Denken wird dialektisch, wenn es gilt, die Einheit des Mythisch-Ganzen nach der Auflösung durch die Aufklärung zu bewahren ... Die Menschen sind nicht die autonomen Subjekte der Selbstbefreiung; sie können sich auch nicht selbst durch Aufklärung von dem Schicksal befreien, das Natur und Geschichte ihnen bereitet."<sup>154</sup>

Von BERGSON übernahm dann BENJAMIN die Theorie, daß das Gedächtnis über bloße Informationsspeicherung hinaus über unbewußte Quellen der Wahrnehmung von Totalität verfügt,<sup>155</sup> da es für das Gedächtnis eine Trennung von Denken und Wollen nicht gibt. Eine zweite Totalitätskategorie für die nachaufklärerische Epoche stellt für BENJAMIN die Religion dar. Deshalb

versucht BENJAMIN, obwohl er seinem Selbstverständnis nach Marxist ist, theologische Antworten auf die offenen Fragen des Marxismus zu geben.<sup>156</sup>

Aus all diesen Motiven heraus richtete sich BENJAMINs theoretische Anstrengung vor allem auf eine Umgestaltung der marxistischen Geschichtstheorie, des historischen Materialismus, in folgenden Hinsichten: Zum einen versucht BENJAMIN, die Theorie der transzendentalen Subjektivität in den historischen Materialismus einzuführen, da für ihn die erkannte Wirklichkeit nicht anderes ist als die Geschichte ihrer Rezeption.

Zum anderen will er die biologistisch evolutionären Momente der naturwissenschaftlichen Weltanschauungen aus dem historischen Materialismus eliminieren, da er durch sie zum abstrakten Fortschrittsglauben werden konnte, der in den Kategorien der Menschheitsgattung denkt und den technologischen Fortschritt mit der verwirklichten Humanität verwechselt.<sup>157</sup>

Die Erweiterung des historischen Materialismus um die Momente der Subjektivität, Tradition und Religion sind, wie GÜNTHER vielmals betont, nicht theologisch bzw. apologetisch motiviert.<sup>158</sup> Die Zuversicht, daß Gott durch den Nihilismus der Weltgeschichte hindurch die entstellte Natur wieder herstellt, bedeutete für BENJAMIN die einzige Möglichkeit, die Weltgeschichte nicht als Gang in die Katastrophe verstehen zu müssen. Und so steht im Mittelpunkt seines Denkens das eschatologische Motiv von der Erlösung im Gedanken des Reichs:

"Der Erlösungsgedanke hat einen politischen Aspekt: die Zukunft eines Reichs reiner Gewalt, die als göttliche Gewalt über die Zweck-Mittel-Rationalität hinausgeht. Benjamin verbindet den Gedanken mit dem trotzkistischen Gedanken der Weltrevolution...

Das Motiv der Erlösung ist in Benjamins Werken unmittelbar greifbar mit dem Begriff des Messianismus. Auch hier

durchdringen sich Christliches und Jüdisches, denn der Messias ist nicht nur Erlöser, sondern Überwinder des Antichrist. Der Messias ist nicht zukünftiger Erlöser, sondern im augenblicklichen Durchbruch in Aktualität wird ein christliches Motiv die Erlösung hier und jetzt in den Messianismus hineingenommen... Ebenso ist Benjamin jüdischer und christlicher Theologie gleich nah, wenn er die Erlösung als profane versteht. Eine spiritistische Verfälschung des Christentums darf hier nicht den Blick verstellen. Das Profane des Erlösungsgedankens liegt für Benjamin darin, daß er es an der Idee des Glücks orientiert."<sup>159</sup>

Sowohl die geschichtsphilosophischen Thesen als auch das Theologisch-politische Fragment beinhalten ein In-Beziehung-Setzen von richtig verstandenem historischem Materialismus und Momenten jüdischer, weniger christlicher, Theologie bzw. Mystik. Zu nennen sind hier die Zuversicht in "den Gewinn der Partie" des Histomat, den historischen Materialismus als konstruktives Prinzip, das Infragestellen des Fortschrittsglaubens durch das Erleben der Katastrophen der Geschichte und das Aufweisen technokratischer Züge beim falsch verstandenen historischen Materialismus, eine Abgrenzung des historischen Materialismus gegenüber dem Historismus folgender Art: "Der Historismus stellt das 'ewige' Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht."<sup>160</sup>

An jüdischen Elementen sind anzudeuten der Gedanke vom Messias als Überwinder des Antichrist, Erinnerung an vergangenes Unrecht als Antrieb, eine neue und bessere Welt zu gestalten (wie es bei den Juden, die die ägyptische Schmach erlitten hatten, der Fall war) und schließlich der Gedanke von der Jetztzeit als Modell der messianischen Zeit, zu der aber nur ein Zugang über das Eingedenken, nicht aber über einen falsch verstandenen Materialismus führt:

"Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterwiesen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte."<sup>161</sup>

Die aufgeführten materialistischen und theologisch-mystischen Momente sind jedoch so dicht ineinander verzahnt, daß es eigentlich gegen den Geist des Textes verstößt, sie getrennt hintereinander aufzuzählen. Indes: über die Art der Zuordnung von Materialismus und Theologie und über die damit erfolgte Gewichtung der einzelnen Elemente sind die Meinungen der Benjamin-Kenner in hohem Maß kontrovers. HERMANN SCHWEPPENHÄUSER versucht, BENJAMIN ganz auf die Seite der marxistischen Geschichtstheorie zu ziehen:

"In seiner materialen Versenkung halten spekulative und materialistische Intention eigentümlich einander die Wage, ohne daß er doch letzte Rechenschaft davon gab, und auf abseitig genuine Weise, ganz den Sachen zugewandt ..., ist er auf eigenen Wegen zu der dialektischen Physiognomik gelangt, wie Marx sie an der gesellschaftlichen Ökonomie entwickelt hatte."<sup>162</sup>

GERSHOM SCHOLEM dagegen nimmt eine Zweigleisigkeit in BENJAMINS Denken wahr, "wo mystische Intuition und rationale Einsicht oft nur scheinbar durch Dialektik verbunden werden."<sup>163</sup>

Schließlich sieht neuerdings HENNING GÜNTHER das Zuordnungsverhältnis als ein klassisch dialektisches:

"Das dialektische Moment besteht darin, im Konkreten die Vorgestalt zukünftigen besseren Lebens zu entdecken, das Messianische dagegen legt den Grund der Frömmigkeit, die ein Vertrauen in den Gang der Geschichte möglich macht.

Benjamins Messianismus läßt sich also nicht undialektisch in die Verkündigung der Erlösung einschließen und ebenso wenig mit emanzipatorisch-revolutionären Bewegungen gleichsetzen ... Sondern für ihn ist das messianische Erlösungsmotiv selber Bestandteil der Dialektik der Geschichte. Die Kontroverse zwischen H. Maier und J. B. Metz um Benjamins Messianismus trennt die Dialektik von Erlösung und Katastrophe bei Benjamin, und es führt auch zu falschen Fronten, wenn man Benjamins Idee des Glücks im Profanen und das Erlösungsmotiv der Religion als unvereinbar auseinanderhält. Die Differenz als Dialektik auszutragen ist gerade die Aufgabe politischer Philosophie, wie Benjamin sie versteht."<sup>164</sup>

Die Kontroverse zwischen HANS MAIER und JOHANN BAPTIST METZ dürfte jedoch nicht lediglich auf Mißverständnisse zurückzuführen sein: sie hat vielmehr ihren Grund in der Unmöglichkeit, dialektische oder auch mystische Aussagen, wie sie hier bei BENJAMIN vorliegen, in praktische Politik umzusetzen.

Die Kritik HANS MAIERS, daß auch in der neueren Gestalt der METZschen PTh politische Analyse durch Geschichtsphilosophie ersetzt wird, ist deshalb voll aufrechtzuerhalten, denn es fehlt auch hier der Sachverstand als Vermittler zwischen der "christlichen Utopie" und den politischen Tagesfragen. Nach welchen Kriterien soll bei dem Neuentwurf der METZschen PTh z.B. beurteilt werden, ob der Bau einer Autobahn oder eines Atomkraftwerkes zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort dem Gebot der christlichen Liebe und Gerechtigkeit entspricht oder nicht?

Das SCHELLINGSche Ideal einer "erzählenden Philosophie"<sup>165</sup> scheint mir auch nicht in der Lage zu sein, diese Vermittlung zwischen politischer Utopie und tagespolitischem Sachverstand zu leisten. Eher dürfte sich METZ mit einer narrativen PTh den Vorwurf des Irrationalismus zuziehen, wenn er z.B. schreibt: "... 'Vermittlung' ist in jedem Fall praktischer Natur; sie

geschieht nie rein argumentativ, sondern immer auch 'narrativ', in gefährlich-befreienden 'Geschichten'." <sup>166</sup> Und HANS MAIER ist folgendem Schluß voll zuzustimmen, "daß theologische Begründungen für eine rationale Politik nicht nötig sind, eine irrationale Politik jedoch gefährlich aufladen und dämonisieren können, indem sie jeden Konflikt in die Sphäre 'letzter Entscheidungen' ziehen, wo selbst die Tagespolitik zum Kreuzzug wird." <sup>167</sup>

Schließlich dürfte METZ nicht gegen den Vorwurf des Eklektizismus gefeit sein, da er nämlich an keiner Stelle Rechenschaft abgibt über die von ihm verwendeten Kriterien bei seiner Auswahl der Gedanken BENJAMINS aus dessen gesamtem philosophischen Werk. Außerdem reflektiert METZ nicht eine jeweils vorhandene oder fehlende Übereinstimmung mit den übrigen Theoretikern der Frankfurter Schule: HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE und HABERMAS, von denen METZ ja ebenso eklektisch Gedankengut übernommen hat.

## 2. Die "Kritische Theorie" von M. HORKHEIMER und TH. W. ADORNO

J. B. METZ hat ein Gesamtkonzept seiner PTh nach Teilveröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften zum erstenmal in der thematisch geordneten Aufsatzsammlung "Zur Theologie der Welt"<sup>168</sup> vorgelegt. Damit hat er seine PTh zunächst in einen rein theologischen Kontext folgender Art gestellt: Er hebt seinen von ihm als neu deklarierten Ansatz von der bisherigen theologischen Tradition ab, die auf einem Anspruch auf Hegemonie gegenüber allem Weltlichen insistiert und - als dann dieser Anspruch nicht mehr anerkannt wurde - das Christentum in eine Ghettosituation hineinmanövriert habe.

Ausgangspunkt der Kritik von METZ an der supranaturalistischen Theologie ist eine Wertung der Geschichte als wesentlicher theologischer Kategorie.<sup>169</sup> Auch die Welt erscheint damit nicht vor allem als Raum- oder Sachordnung, sondern als Zeitspanne zwischen den vom freien Handeln Gottes gesetzten konstituierenden Ereignissen in der Vergangenheit (Bundesschluß, Inkarnation) und den Eschata.

Es liegt auf der Hand, daß damit eine Abwendung von den hellenistischen und metaphysischen Elementen der christlichen Theologie vollzogen werden soll: von der individualistischen Sorge um das eigene Seelenheil im Jenseits ("rette deine Seele!"), vor deren Vorrangigkeit die Sorge um die irdischen Verhältnisse irrelevant wird.

Diese Abwendung von einem metaphysischen und individualistischen Christentum wurde mit folgendem Programm proklamiert:

1. Die PTh stellt sich der Herausforderung der sogenannten "Zweiten Aufklärung",<sup>170</sup> daß die wesentliche Ursache für Mündigkeit oder Unmündigkeit des Menschen in den jeweiligen sozioökonomischen Verhältnissen liege. Damit wird "die Gesellschaft" zur entscheidenden Erklärungskategorie. PTh will also die sich seit der Aufklärung immer schärfer stellende

Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft reflektieren.

2. Eine Theologie, deren Gegenstand sie selbst in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft ist, muß sich der Begründung und Verantwortung gesellschaftlicher Entscheidungen stellen, d.h. sie muß Voten abgeben über Wertprioritäten. PTh kann also keine rein theoretische wissenschaftliche Angelegenheit sein, sondern will und muß handlungsorientierende Theologie sein.

3. Aus dem so skizzierten Theorie-Praxis-Verhältnis der PTh ergibt sich, daß einer ihrer wesentlichen Gegenstände die Dynamik und Zukunftsbezogenheit der Gesellschaft seit dem Zeitalter der Aufklärung ist.

4. Das theologische Reflektieren des Verhältnisses von Theologie und Gesellschaft muß sich in vollem Umfang mit derjenigen philosophischen Konzeption auseinandersetzen, die alles kausal auf die sozioökonomischen Ursachen zurückführt: die PTh nimmt die (bisher weitgehend versäumte) kritische Auseinandersetzung mit der linkshegelianischen, vor allem der marxistischen, Tradition auf.

5. PTh richtet sich - von der Kritik an der Gegenwart angetrieben - auf die eschatologische Botschaft Jesu aus.

6. Die PTh legt - gegen AUGUSTINUS<sup>171</sup> - in ihrer Frühphase die Auffassung nahe, daß das Eschaton durch die tatkräftige Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse erreichbar werden könne.

7. Die Vermittlung zwischen kritischer Vernunft und eschatologischer Botschaft Jesu soll im ersten Anlauf durch die "Negative Dialektik" geschehen, in der sich für METZ "die formale Figur der christlichen Hoffnung"<sup>172</sup> artikuliert. Auf die Problematik dieser formalen Deckungsgleichheit von Negativer Dialektik und christlicher Hoffnung geht METZ jedoch

nicht ein, auch darauf nicht, ob diese formale Deckungsgleichheit eine inhaltliche impliziert.

8. Angesiedelt zwischen kritischer Vernunft und der eschatologischen Botschaft Jesu, stellt die Kirche eine Institution gesellschaftskritischer Freiheit dar.

9. Ausgangspunkt und Maßstab ihrer Kritik, gewinnt sie durch die "Bindung an Lehrformeln, in denen gefährliche Vergangenheit erinnert und vergegenwärtigt wird".<sup>173</sup>

10. Mit dem Problem der Vermittlung zwischen Tradiertem und den gegenwärtigen Fragen und Forderungen an das Tradierte gerät die PTh in das Problemfeld der Hermeneutik und stellt sich somit dar als "die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik".

Die PTh versucht also eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen "Gesellschaft", durch das die Welterfahrung des heutigen Menschen bestimmt ist, und das er deswegen zur alleinigen und wesentlichen Ursache aller anderen Fakten zu erklären geneigt ist - ähnlich wie das Mittelalter alles auf Gott und die Neuzeit alles auf die Natur bezog.

Nun liegt auf der Hand, daß eine theologische Interpretation des Phänomens "Gesellschaft" dem Marxismus nicht ausweichen kann, es liegt aber ebenso auf der Hand, daß der Marxismus als erklärter Atheismus nicht ohne weiteres fundamentaltheologische Instrumentarien liefern kann wie etwa die Aristotelische Philosophie. Diesem Delemma sucht METZ dadurch zu entgehen, daß er zunächst mit einem neomarxistischen Ansatz operiert: mit der sogenannten "kritischen Theorie" der "Frankfurter Schule".

Bei der Untersuchung des wissenschaftstheoretischen Ansatzes der Frankfurter Schule sollen für uns folgende beiden Gesichtspunkte leitend sein:

1. lassen sich wegen des Abstraktionsniveaus, auf dem die "kritische Theorie" operiert, die wesentlichen Begriffe der "kritischen Theorie" mit verschiedenen, sogar divergierenden Inhalten, z.B. sowohl marxistischen als auch christlichen, füllen?

oder aber

2. ist mit der Adaption marxistischer Methoden die Adaption marxistischer Inhalte verbunden?

Wegen der zentralen Stellung des Begriffs und des Sachverhalts der "Kritik" bei J. B. METZ und wegen seiner bis zuletzt beibehaltenen Frontstellung gegen den von DESCARTES initiierten Fortschrittsglauben mit seiner evolutionistischen Interpretation von Welt und Wirklichkeit soll das Vorhaben anhand der programmatischen Schrift der kritischen Theorie, die die Grundstrukturen der Gesellschaftsphilosophie der Frankfurter Schule enthält, nämlich an MAX HORKHEIMERS Aufsatz von 1937 "Traditionelle und kritische Theorie"<sup>175</sup> durchgeführt werden. Die beiden Theorien, die hier - wie die Überschrift andeutet - gegenübergestellt werden, sind der wissenschaftstheoretische und methodische Ansatz von DESCARTES und eine Modifizierung und Weiterentwicklung des theoretischen Ansatzes von KARL MARX.

Die Philosophie der Neuzeit bildete sich seit DESCARTES zu einem rationalistischen System aus durch die Besinnung auf den Träger der Vernunft, das Subjekt. Dieses besitzt mit der "transzendentalen Apperzeption" KANTS ein ordnungsstiftendes Prinzip gegenüber dem ungeordneten sinnlichen Faktenmaterial. Die Frage nach dem "Sein an sich" bleibt jedoch unbeantwortbar. Das führte zu einer Selbstbescheidung auf eine formale Bestimmung von Rationalität, für die Notwendigkeit stets eine kausale Notwendigkeit ist, und deren Instrument die formale Logik ist. Die konkrete Auswirkung dieses erkenntnistheoretischen Ansatzes im Wissenschaftsbetrieb waren die mechanische Naturerklärung einer *natura morta*, die man mit Einzelarbeit auf kleinen oder gar irrelevanten

Gebieten in unendlicher Präzision vorantreiben wollte, und eine Reduktion des Qualitativen auf das Quantitative durch das siegreiche Vordringen der Mathematik.

Die Lücke, die die Erkenntnistheorie KANTs mit der Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem "Sein an sich" offengelassen hatte, und die bald auch gleichsam existentiell verspürt wurde, da der Wissenschaftsbetrieb die hochgespannten Erwartungen, die man auf ihn gesetzt hatte, nicht erfüllte, führte zu FICHTEs Versuch, dadurch aus der Aporie KANTs herauszuführen, daß das vorrangige Prinzip der Vernunft als das Auszeichnende des Ich herausgehoben wurde, das im Akt der Reflexion zur Setzung des Nicht-Ich als Objektivem gelangt. Damit wurde das Prinzip der Vernunft wieder aus dem Subjekt herausgenommen, und ein Panlogismus wurde mit der Wiederaufnahme eines Rationalismus verbunden, der in der Antike (Stoa) die Vernünftigkeit der Organisation des Ganzen der Welt als objektive Gegebenheit angenommen hatte. HEGEL konnte mit der Interpretation des Weltgeschichtsprozesses als Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Weltgeistes eine Vereinigung der subjektiven und objektiven Momente der Rationalität erreichen: eine inhaltliche Bestimmung von Rationalität als die selbständige Herstellung der Geschichte des Menschen nach seinen eigenen Bedürfnissen wurde möglich. Die Methode dieser inhaltlichen Bestimmung von Rationalität war die dialektische Methode als metaphysische Umbildung von KANTs transzendentaler Logik. Mit ihrer Hilfe sollte eine spekulative Konstruktion geschaffen werden, die eine lebendige Gesamtauffassung ermöglichte. Die Notwendigkeit des Zusammenhangs von Vernunfttätigkeiten, die die Wissenschaftslehre FICHTEs aufzuzeigen versuchte, muß demnach ganz und gar als eine teleologische verstanden werden.

Im Gefolge FICHTEs fordert die idealistische Philosophie nicht ohne Arroganz, daß der Zustand der "Sündhaftigkeit" seit der Aufklärung, bei dem alle von atomistischen Privatinteressen umgetrieben worden seien, abgelöst werde von einem Zustand, in

dem das Gebot des Gesamtbewußtseins erfüllt werde. WINDELBAND sieht hierin das GOETHEsche Ideal der "schönen Seele" auf Politik und Geschichte übertragen.<sup>176</sup>

MARX distanziert sich im Nachwort zur zweiten Auflage (1873) des Kapital mit Schärfe von dem, was der Idealismus unter Rationalismus versteht, und behauptet, allein über den wirklichen Rationalismus zu verfügen:

"Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle... Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den r a t i o n e l l e n Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.

In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer r a t i o n e l l e n Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."<sup>177</sup>

Das was MARX mit Rationalismus meint, besteht also im Zurückgehen auf die jeweiligen sozioökonomischen Grundlagen.

HORKENHEIMER greift den bereits von KARL MARX in seinem Werk "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie" aufgezeigten und analysierten Widerspruch auf zwischen der scheinbar grenzenlosen Freiheit des Individuums und den Auswirkungen dieses freien Spiels der individuellen Strebungen, nämlich die Entstehung eines technischen, bürokratischen und politischen Apparates, der den einzelnen als zweite Natur umfängt und ihm jede individuelle Freiheit raubt. Der scheinbar rationale und gerechte Ansatz des liberalistischen Systems verkehrt sich in eine Maschinerie der Unfreiheit und Ungerechtigkeit. Deshalb muß die kritische Theorie bestrebt sein, das gesamte gesellschaftliche System in ein aufs ganze gesehen rationales und freies zu verändern. Einzelverbesserungen helfen hier nicht, solange nicht die grundlegenden Beziehungen des Arbeitsprozesses gerecht und rational gestaltet werden. HORKHEIMER bekennt sich noch - wenngleich in allgemeinen und formelhaften Berufungen - zum marxistischen Materialismus:

"Das kritische Denken und seine Theorie ... hat ... bewußt ein bestimmtes Individuum in seinen wirklichen Beziehungen mit anderen Individuen und Gruppen, in seiner Auseinandersetzung mit einer bestimmten Klasse und schließlich in der so vermittelten Verflechtung mit dem gesellschaftlichen Ganzen und der Natur zum Subjekt."<sup>178</sup> ...

"Und doch besteht im Hinblick auf die Rolle der Erfahrung ein Unterschied zwischen der traditionellen und der kritischen Theorie. Die Gesichtspunkte, welche diese als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden Organisation, sind der menschlichen Arbeit immanent, ohne den Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein. Es gehört ein bestimmtes Interesse dazu, diese Tendenzen zu erfahren und wahrzunehmen. Daß es im Proletariat notwendig erzeugt wird, ist die Lehre von Marx und Engels. Auf Grund seiner Situation in der modernen Gesellschaft erfährt das Proletariat den Zusammenhang zwischen einer Arbeit, welche

den Menschen in ihrem Kampf mit der Natur immer mächtigere Hilfsmittel an die Hand gibt, und der fortwährenden Erneuerung einer veralteten gesellschaftlichen Organisation."<sup>179</sup>

Diese formelhaften Berufungen auf MARX, bei denen HORKHEIMER weit davon entfernt ist, sowohl die Prämissen von MARX einer Analyse zu unterziehen, als auch die aus diesen Prämissen abgeleiteten Folgerungen zu größerer Fruchtbarkeit und Fülle voranzutreiben, sind ein Hinweis darauf - und die spätere Entwicklung der kritischen Theorie bestätigt das - daß es HORKHEIMER weniger darum ging, einen Teil marxistischer Dogmatik auszuarbeiten, sondern darum, am Beispiel Marxismus eine Theorie der absoluten Transzendenz (in zeitlicher und qualitativer Hinsicht) des Gegenwärtigen und Bestehenden zu schaffen.

Hiermit gerät HORKHEIMER jedoch in strikten Widerspruch zu seiner Ausgangsposition, und ADORNO, dessen "Negative Dialektik" den Versuch darstellt, die von HORKHEIMER lediglich skizzierte kritische Theorie auszuarbeiten, hat ihre Aporie dann folgendermaßen beschrieben:

"Als dialektische muß Theorie - wie weithin die Marxsche - immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt."<sup>180</sup>

Als idealistisch und subjektivistisch erweist sich die kritische Theorie auch dadurch, daß sie den historisch-praktischen Materialismus von MARX durch den für sie zentralen Begriff des Interesses auf ein Bewußtseinsphänomen reduziert:

"Im Interesse, das ich habe oder nehme und das mich bestimmt, kommt für mich meine Verwicklung mit einer kontingenten Situation des Handelns und der Geschichte zum Ausdruck, durchaus nicht diese Situation selber, so daß die richtige oder falsche Erschließung der materiellen Umstände aus einem besonderen Interesse noch ein weiteres Problem aufgibt."<sup>181</sup>

Mit der Distanzierung HORKHEIMERS von der historisch-materialistischen Basis gerät er in ein weiteres Dilemma: bei der von der kritischen Theorie herausgestellten beidseitigen Bindung von Erkenntnis und Interesse kann keine der Seiten eine kritische Instanz für die andere abgeben, es sei denn, daß die Interessen bewertet würden, z.B. durch eine ökonomische Geschichtstheorie. Und so vermag erst das in die kritische Theorie eingehende höhere Wissen über den geschichtlichen Prozeß die kritischen Reflexionen emanzipatorisch auszudeuten und auf das wahre fortschrittliche Interesse der Menschen zu beziehen. Die marxistische Geschichtstheorie ist also der Nagel, an dem die gesamte kritische Theorie aufgehängt werden muß. Verschwindet er ins Wesenlose, fängt die gesamte Theorie an zu schweben:

"Die Selbstsicherheit einer Wissenschaft, die schlechthin 'das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt', wie es im Vorwort zur endgültigen Ausarbeitung der Kritik der politischen Ökonomie im Kapital heißt, geht der neueren Kritischen Theorie ab. Für sie spielt die Kritik der politischen Ökonomie in etwa die Rolle, die Hegels Wissenschaft der Logik für Marx spielte: ein unbezweifeltes Vorbild, auf das die Berufung jedoch insofern mechanisch wird, als man sich damit gerade nicht rückhaltlos zu identifizieren vermag... Daraus resultiert ein merkwürdiges Schwanken zwischen dogmatischer Überzeugtheit und hypothetischer Offenheit."<sup>182</sup>

Der Verlust der materialistischen Basis mit dem Verlust des Vertrauens in das Klassenbewußtsein des Proletariats als Reaktion auf das beobachtete Versäumnis seiner historisch-revolutionären Rolle führte bei HORKHEIMER dazu, das Subjekt der Revolution in einer vagen Zukunft anzusiedeln: allein die "Subjekte des kritischen Verhaltens" haben noch Hoffnung auf eine Befreiung des Menschen, und die materialistische Dialektik wird nur vom individuell vereinzelt Selbstbewußtsein noch reflektiert. Dieses kritisch reflektierende Subjekt zeichnet sich durch den Index

"Vernunftinteresse" aus, der für einen umfassenden Vernunftanspruch dialektischer Theorie steht, den die kritische Reflexion der kritischen Subjekte jedoch nicht mehr realisieren kann, da die kritische Theorie zum Gegenstand hat, daß keine Theorie mit Wahrheitsanspruch auftreten könne. Sie vermeidet deshalb konsequent die Aussage philosophischer Sätze im traditionellen Sinne und versucht, das was sie zu sagen beabsichtigt, nur durch das Aufzeigen der jeweiligen Unwahrheit auszudrücken.<sup>183</sup> Diese "prästabilisierte Disharmonie zwischen einer Welt der universalen Ideologie und dem einsamen kritischen Subjekt ist unangreifbar, denn sie hat den Widerspruch zwar in ihren Titel aufgenommen, sich selbst aber gerade dadurch gegen ihn abgesichert."<sup>184</sup>

Als gemeinsamer Nenner von METZ "Theologie der Welt" und HORKHEIMERs Ansatz einer kritischen Theorie muß zweifellos der Tatbestand angesehen werden, daß für beide der entscheidende Aspekt der Welterkenntnis der geschichtlich-gesellschaftliche, also der operationale ist. METZ weist darauf hin, daß sich jeder metaphysische Ansatz der Welt- und Gotteserkenntnis, also jeder Erkenntnisversuch, der von einer statischen Naturbetrachtung ausgeht, als unfähig erweist, die philosophische Grundlegung für eine anthropozentrische und christologische Theologie zu leisten:

"Die wesentliche Verborgenheit von Zukunft in der Metaphysik ist aber zugleich die wesentliche Verborgenheit von Geschichte überhaupt; denn die Zukunft ist das Konstitutiv der Geschichte als Geschichte. Solange Geschichte unter dem Primat der Herkunft und der Gegenwart gedacht wird, kann sie als eine gewordene beziehungsweise als eine bestehende Wirklichkeit gedacht und damit wiederum als Natur verstanden und in diesem Sinn ontologisiert werden. Erst in bezug auf die Zukunft kann Geschichte auch von jedem "Werden" unterschieden werden, das nicht eigentlich eine Zukunft sondern ein (vorgestelltes und in diesem Sinn je schon bestehendes) Ziel hat und das noch einmal in die Ontologie der Natur gehört. Erst in bezug auf die Zukunft kann schließlich die Seele aller Geschichte, nämlich die Freiheit, erfaßt

werden. Insofern der Metaphysik das Problem der Zukunft verborgen bleibt, bleibt ihr das Problem der Geschichte verborgen. Alle Versuche, Seinsmetaphysik und Geschichte zu konjugieren, zeigen indirekt noch einmal, daß Metaphysik eben Meta-Physik ist: ein betrachtendes Erfassen der Wirklichkeit im ganzen im Horizont des Bestehenden, das heißt der Natur."<sup>185</sup>

Die Natur und das Bestehende sind allerdings auch für HORKHEIMER auf verhängnisvolle Weise identisch. Das begriffliche Erfassen von Naturgegenständen, das seit der Entstehung des Satzes der Identität der abendländischen Metaphysik immanent ist, und das in der naturwissenschaftlichen Methode des DESCARTES seinen Höhepunkt hat, führt zur vollständigen Beherrschung der Natur durch den Menschen. Das Bestreben zur totalen Beherrschung der Natur verändert jedoch das Wesen des Menschen: er wird von dem aus bloßer Bedürftigkeit die Natur zu beherrschen versuchenden Wesen zur Herrschernatur, zum eingefleischten Despoten, dessen gesamtes Werk ein riesiges Fangnetz darstellt, das Natur und Mitmenschen versklavt, und dessen Sinnen und Trachten allein darauf gerichtet ist, den Bestand seiner Herrschaft zu erhalten. Das Resultat dieses Ansichreißens der Macht über die Natur durch die menschliche Ratio ist schließlich die globale irratio. Und so ist die "Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ... nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft."<sup>186</sup>

Muß bei METZ und HORKHEIMER gleichermaßen beim geschichtlich-gesellschaftlichen Weltverständnis angesetzt werden, wenn die Welt überhaupt richtig interpretiert werden soll, so unterscheiden sich doch beide in der Frühphase von METZ PTh in Hinsicht auf eine endgültige Beurteilung der wissenschaftlichen und technischen Objektivierung der Natur:

Für METZ ist die neuzeitliche Beherrschung der Natur vor allem durch die Entmythisierung der Welt mit der Ausbreitung des Christentums möglich geworden, sie muß deshalb als gut und gottgewollt beurteilt werden. Für METZ hängen auch das Geschehen der sogenannten "Säkularisierung" und der neuzeitliche Primat der Zukunft innerlich zusammen. Das Verhältnis zur Zukunft ist ein operatives, und auch die Theorie dieses Verhältnisses steht unter dem Primat der Handlungsbezogenheit.<sup>187</sup>

Bei HORKHEIMER steht jedoch statt des operativen Verhältnisses zur Zukunft die totale innerweltliche Verzweiflung, da kein innerweltliches Subjekt der Geschichte aufgezeigt wird, das den Menschen aus der Verstrickung in seine eigenen Machenschaften befreien könnte. Der Verlust der historisch-materialistischen Basis bei HORKHEIMER bringt ihn in eine Position, in der offensichtlich keine Vermittlung zu einer inkarnatorischen Theologie möglich ist. Der Rückgang HORKHEIMERS auf eine transzendente Philosophie des kritischen Subjekts hinter MARX zurück, macht das Konzept einer kritischen Theorie, wie es bei HORKHEIMER vorliegt, zu einem fundamental ungeeigneten philosophischen Instrument für eine "Theologie der Welt".

Mit der totalen Verfangenheit des Menschen in den Objektivationen seiner Anstrengungen zur Naturbeherrschung hängt zusammen, daß bei HORKHEIMER eine Freiheit des Menschen nicht aufgewiesen werden kann - es sei denn im Bewußtsein seiner Determiniertheit -, welche doch für METZ "Ort" der Begegnung des Menschen mit Gott ist:

"Dadurch, daß die Welt selbst aufgrund ihrer Hominisierung den Charakter der Numinosität verliert, schwindet der Bezug zum Numinosen nicht völlig; es wird nur ein neuer, gleichsam 'anthropozentrisch gewendeter' Ort für die Ergreifung der Numinosität ansichtig: nicht mehr die umgreifende Offenheit der vorgegebenen Welt, sondern die Freiheit, die sich an dieser Welt ins Werk setzt, nicht mehr die umgreifende Natur,

sondern die Geschichte dieser vom Menschen unternommenen, hominisierten Natur in ihrer freien, unverfügbaren Zukunftigkeit."<sup>188</sup>

Es ist nun weiter zu prüfen, ob und wie eine Vermittlung zwischen kritischer Vernunft und eschatologischer Botschaft Jesu mit der Negativen Dialektik TH. W. ADORNOS für die PTh geleistet werden kann. Die Herrschaft des Menschen über die Natur und die daraus folgende Errichtung von Herrschaftsstrukturen in bezug auf den Menschen stellt nach der Theorie der Negativen Dialektik ADORNOS die dem Fortschritt innewohnende Negativität dar. Für G. ROHRMOSER<sup>189</sup> besteht nun ein

"wesentlicher Unterschied zwischen Adorno und dem bisherigen marxistischen Konzept politischer und gesellschaftlicher Herrschaft ... darin, daß Adorno das Prinzip Herrschaft auf den Begriff und damit auf das Prinzip der Vernunft zurückführt, um deren Verwirklichung es in der großen Philosophie von Platon bis Hegel ging ... Das die Natur sich unterwerfende Wesen von Herrschaft gründet in der Herrschaft des Begriffs, durch den sich die Vernunft dem Gesetz der Identität selbst unterwirft. Der Begriff wird von Adorno verstanden als instrumentaler Vollzug, durch den das Subjekt nach der Regel der Identität die Welt auf sich selbst und seinen Herrschaftswillen hin bestimmt und so dem Begriff homogen macht."

Dialektik ist dann das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität, und weil in der total gewordenen Herrschaft die totale Negation der in vollem Umfang möglich gewordenen Freiheit stattgefunden hat, muß in einer Theorie der Emanzipation der Zustand total gewordener Herrschaft als ein Zustand totaler Negativität definiert werden.<sup>190</sup> Deswegen führt der Lauf der Geschichte mit Zwangsläufigkeit zu den Konzentrationslagern des 20. Jahrhunderts. Wir folgen weiter in unserer Argumentation der Interpretation G. ROHRMOSERS:

"Die Theorie, daß die Genesis der Geschichte als eine Katastrophe begriffen werden müsse, stellt eine Antithese zur

christlichen Schöpfungstheologie dar, die den Hervorgang der Welt auf die creatio durch ein Wort zurückführt, nach dem alles gut geschaffen ist. Geistesgeschichtlich führt die Adornosche These vom katastrophischen Grund der Geschichte auf die romantische Naturphilosophie zurück. Bei Schelling wird die Faktizität der endlichen Dinge auf ein unerklärbares, irrationales Abbrechen und Herausfallen aus dem Zusammenhang des Absoluten zurückgeführt. So führt auch Adorno den Beginn der Geschichte totaler Negativität auf einen solchen irrationalen, dem Willen zur Bemächtigung entspringenden Akt zurück. Ist aber der Anfang von Geschichte von irrationaler Faktizität, dann folgt für Adorno daraus, daß die Geschichte selbst bloß faktisch und damit letztlich irrational ist... Ist die gesamte bisherige Geschichte an sich selbst bloß faktisch kontingent und hat sie in der Gegenwart zu einem Zustand totaler Negativität geführt, dann folgt daraus mit unwiderbringlicher Konsequenz der Satz, daß das Ganze das Unwahre ist. Auch dieser Satz ist nicht so neu wie oft gemeint wird. Er ist der Grundsatz der Gnosis. Der Satz, daß das Ganze das Unwahre sei, stellt in religionsphilosophischer Perspektive die Erneuerung der gnostischen Grundüberzeugung dar, daß die bestehende Realität vom Teufel ist und als solche total verkehrt."<sup>191</sup>

In METZ PTh - jedenfalls in ihrer frühen systematischen Darstellung in "Sacramentum Mundi" - wird ADORNOs Negativer Dialektik eine fundamentale Bedeutung zugemessen, da METZ in ihr eine mögliche Vermittlung zwischen kritischer Vernunft und eschatologischer Botschaft sieht, und er außerdem in einer negativen Dialektik die formale Figur der christlichen Hoffnung zu erkennen glaubt.<sup>192</sup>

Dieser Brückenpfeiler trägt nicht: Bei genauerem Hinsehen klappt ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der Bedeutung, die der Freiheit in der Interpretation der christlichen Botschaft durch METZ zukommt und dem Versuch bei ADORNO, intelligible Freiheit

als etwas Lästiges und Gefährliches über Bord zu werfen und die Rettung vom Bann totalitärer Herrschaft nur durch die Preisgabe der menschlichen Subjektivität zu erhoffen: "Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als das, wofür die Kantische Moralthologie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert, nur Verachtung hat: versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein."<sup>193</sup> Von einer anarchischen Natur ist allein die Befreiung aus dem Gefängnis der totalen Irrationalität zu erhoffen, und politisch bedeutet das ein Setzen auf Anarchie als einzig mögliche Form politischer Praxis in der Gegenwart. Deshalb fragt ROHRMOSER zu Recht: "Wie sollte Verantwortung durch eine Theorie begründbar sein, die von der Subjektlosigkeit unserer geschichtlichen Welt ausgeht und jegliche sich über die Naturabhängigkeit erhebende Subjektivität als Ideologie denunziert?"<sup>194</sup>

Den anamnetischen Regreß auf die anarchische Natur kann man auch nicht als Vermittlung zwischen dem gegenwärtigen Zustand der Irrationalität und dem utopischen Zustand, bei dem die Vernunft herrscht, ansehen. Es scheint mir daher eine "coeloquentia oppositorum"<sup>195</sup> zu sein, in der Negativen Theologie ADORNOs eine Möglichkeit zur Vermittlung von kritischem Denken und der eschatologischen Botschaft Jesu zu sehen.

Und insofern METZ die kritische Theorie zum integrierenden Bestandteil seiner PTh macht, nimmt die PTh in vollem Umfang an der Aporie der kritischen Theorie teil, die sich folgendermaßen zusammengefaßt darstellen läßt:

Die grundlegende Modifizierung der orthodoxen MARXschen Revolutionstheorie hat der kritischen Theorie zwar Distanzierungsmöglichkeiten vom starren marxistischen Dogmatismus verschafft, in den eine Gesamtheorie der Geschichte geraten mußte, bei der den Gesetzen, denen die ökonomische Basis gehorchte, eine quasinaturnwissenschaftliche Gewißheit und Objektivität zukam. Gleichzeitig ging aber die Überlegenheit MARX' über die Junghegelianer

verloren, die in der Erkenntnis bestanden hatte, daß eine auf historische Wirksamkeit abzielende kritische Reflexion aus der bloßen Selbstbestätigung nicht herausfinden kann. Dieser jung-hegelianische Standpunkt, auf den die kritische Theorie zurückgefallen ist, läßt sich mit dem Stichwort "philosophische Kritik" umschreiben. Damit ist die Fähigkeit des freien Gedankens gemeint, sich als solcher von seinen gedachten Inhalten zu unterscheiden. R. BUBNER<sup>196</sup> hat daraus folgendermaßen die Summe gezogen:

"'Wer noch philosophiert' - so schreibt etwa Theodor W. Adorno - 'kann es nur, wenn er die marxistische Theorie vom Überholtsein der Besinnung verneint.' Philosophie, die allein 'als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie, als sei's auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben', noch nötig sei, reduziert sich somit auf die Freiheit der Reflexion, an sich in Unterscheidung von allem anderen festzuhalten ... In dem Maße, wie Reflexion es a limine darauf ablegt, im reinen Unterschied beharrlich sich selber zu finden, verzerrt sie ihr Gegenüber zu dem universalen Verblendungszusammenhang, der dann als solcher bereits die Motivation zum Negieren mitliefert. Da letztlich jeder Inhalt in diesem Zusammenhang einer lückenlosen Ideologie eingeordnet wird, bleibt nur das einsame Subjekt der kritischen Reflexion angesichts einer Welt des Unwahren übrig ... Das emanzipatorische 'Interesse der Vernunft', das der kritischen Reflexion als ein dogmatisierter Rest des idealistischen Geistbegriffes im Horizont des individuellen, historischen Subjekts zugeschrieben wird, ist in diesem Rahmen von einer ähnlichen iterativ reproduzierten Ergebnislosigkeit geprägt, wie Hegel sie am Sollensbegriff der kantischen Ethik bemerkte."

### 3. Die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik von J. HABERMAS

Wegen der bis zuletzt von METZ akzentuierten Theorie-Praxis-Problematik soll im folgenden noch auf J. HABERMAS eingegangen werden. Auch im Zusammenhang mit dem Selbstverständnis der PTH von METZ als Hermeneutik muß HABERMAS einbezogen werden.

Der oben aufgezeigten Aporien, in denen die kritische Theorie der "Frankfurter Schule" landete, war sich J. HABERMAS wohl bewußt. Er versuchte deshalb, die Begründung und Ausprägung der materialistischen Geschichtsphilosophie, auf der die kritische Theorie bei HORKHEIMER und ADORNO beruht, zu modifizieren, weil nach der Eliminierung des materialistischen Fundaments der quasi-naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit, auf das MARX die HEGELSche Geschichtsphilosophie gesetzt hatte, lediglich die mythischen und spekulativen Elemente der HEGELSchen Metaphysik übriggeblieben waren. Außerdem hielt er die von MARX aufgestellte These von der Trennung von Staat und Gesellschaft heute für unhaltbar, denn die durch den spätkapitalistischen Staat verwaltete Gesellschaft sei in gleichem Maße Produkt des Staates wie der Staat ein Produkt der Gesellschaft sei. Das war für HABERMAS mit ein Grund dafür, warum die MARXsche Theorie der Klassengesellschaft nicht mehr aufrechterhalten werden konnte: das Ineinander von Staat und Gesellschaft verhindert eine Strukturierung der Gesellschaft in Klassen. Der Begriff Klasse ist damit für eine revolutionäre Theorie der Klassengesellschaft unbrauchbar geworden.<sup>197</sup>

HABERMAS hält jedoch im Gegensatz zu HORKHEIMER und ADORNO die analytische Wissenschaftsphilosophie für fähig, eine mögliche Theorie unserer Gesellschaft zu begründen, einer Gesellschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, daß es in der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Individuen faktisch einen unanzweifelbaren Fortschritt gegeben hat. Die Geschichtsphilosophie muß

also mittels der empirisch-analytischen Wissenschaft gesichert werden,<sup>198</sup> und die objektiven Bedingungen für die Revolution können somit von den empirischen Sozialwissenschaften ausgemacht werden. Deswegen muß HABERMAS - trotz seiner Positivismuskritik - sich zur Funktion der empirischen Wissenschaften als Fundament und Richtschnur für jede Theorie der Gesellschaft bekennen:

"Die Kehrseite der Positivismuskritik ist nämlich die Einsicht, daß sich eine jede Theorie der Gesellschaft am Forschungsstand der empirischen Wissenschaften und vor dem Forum der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie rechtfertigen muß. Kritik kann nicht den Anspruch auf Überschwenglichkeit stellen; sie muß sich dem Zwang zu immanent kritischer Anknüpfung gerade dort unterwerfen, wo sie strikte Erfahrungswissenschaft transzendiert. Das paßt denen nicht, die Wissenschaftskritik nur noch mit den Händen betreiben und mit Sprengkapseln an den Wissenschaftsprozess von außen herantreten, als sei er ein Gebäude aus Stein. - Wichtig für die Übersetzung theoretischer Einsichten in die Praxis ist darüber hinaus eine erkenntnistheoretische Folgerung, die ich seit den Anfängen meiner Beschäftigung mit Marx explizit bezogen habe. Eine Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht muß dem ontologischen Gewißheitsanspruch entsagen."<sup>199</sup>

Man kennt indes den Wissenschaftspluralismus bzw. die Zerstrittenheit der empirischen Sozialwissenschaften. Welche der zerstrittenen Gruppen kann da normativ die Fakten feststellen, nach denen der Gang der Weltgeschichte objektiv beurteilt werden könnte? HABERMAS muß deswegen diese gesellschaftstheoretische Position in einer weiteren, von der geisteswissenschaftlichen hermeneutischen Tradition, vor allem von GADAMER vermittelten aufheben. Erkenntnisinteresse ist hier nicht das Interesse an der technischen Verfügungsgewalt, sondern an der Interkommunikation, damit im herrschaftsfreien Consensus die Ziele der politischen Praxis aufgefunden werden können:

"Wir können Kritik, die nicht definiert werden kann, weil sich die Maßstäbe der Rationalität in ihr selbst erst explizieren lassen, behelfsweise als einen Prozeß auffassen, der in herrschaftsfreier Diskussion eine fortschreitende Auflösung von Dissens einschließt... In der Diskussion läßt sich erst Einigung über die Standards erzielen, anhand deren wir Tatsachen von bloßem Spuk unterscheiden. Die ... Verbindung formaler und empirischer Aussagen versucht, einem Zusammenhang gerecht zu werden, in dem sich methodologische Fragen nicht mehr sinnvoll von Fragen der Kommunikation trennen lassen."<sup>200</sup>

Aufgrund der Schlüsselstellung, die der Rationalität der Wissenschaft in der heutigen technisierten Welt zukommt, deren Ambivalenz HABERMAS auch sieht, die er aber in gleichem Maß für unaufhebbar hält,<sup>201</sup> ergibt sich nach ROHRMOSER - zumal wenn man die Schwierigkeit ins Auge faßt, die organisatorischen Bedingungen für einen herrschaftsfreien Consensus zu schaffen - "daß an die Stelle des Proletariats die am wissenschaftlichen Prozeß beteiligten Wissenschaftler treten."<sup>202</sup> Damit hat aber HABERMAS sein Ziel der Emanzipation aus Herrschaftsstrukturen noch nicht erreicht. Wir folgen hier weiterhin ROHRMOSER:

"Eine Realveränderung der objektiven Bedingungen, unter denen die Individuen zu leben gezwungen sind, würde aus einer partiellen und vielleicht auch tendenziell alle Individuen der Gesellschaft einbeziehenden, aber im Hermeneutischen verbleibenden Kommunikation noch nicht resultieren. Aus diesem Grunde muß HABERMAS das zweite Modell, nämlich das an der Tradition der Hermeneutik von Dilthey bis Gadamer gewonnene Modell der Interaktion, auf ein drittes hin überschreiten: das einer kritisch-emanzipatorischen Praxis, die weder orientiert ist an einer Herrschaft technologischer Verfügung noch an der Herstellung von Bedingungen gelingender formaler Verständigung der Individuen, sondern an der Neukonstitution und

Fortentwicklung emanzipativer, das heißt repressive Strukturen der Gesellschaft auflösender Praxis."<sup>203</sup>

Die Rationalität der Sozialwissenschaften und die Rationalität der Consensusbildung, deren Ergebnisse rational weder willkürlich noch zwingend sind,<sup>204</sup> werden aufgehoben im HEGELschen Sinne in der Rationalität der emanzipatorischen Praxis. Damit ändert sich jedoch wiederum die Bestimmung des revolutionären Subjekts:

"Das Subjekt des Interesses an emanzipatorischer Praxis ist bei Habermas in letzter Instanz die Menschengattung. Das Subjekt der Geschichte ist die Gattung Menschheit, die sich, dem Zwang schierer Lebenserhaltung folgend, die Natur unterworfen hat und aufgrund eines über die jeweiligen gesellschaftlichen Organisationen hinausgehenden Potentials immer von neuem auf Zukunft hin transzendiert."<sup>205</sup>

HABERMAS kommt hier indes bei einer recht nebulösen Grundlage seiner Version von kritischer Theorie an, die sich auch in der Diktion mit Allgemeinheit und Verblasenheit verrät, z.B. "Meine erste These heißt deshalb: die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung."<sup>206</sup>

Der Jesuit CZUMA<sup>207</sup> sieht denn auch das "Elend der kritischen Theorie" in ihrer Naturalitätsthese der Freiheit. Eine Selbstvermittlung der Freiheit sei nicht möglich, da sich der Mensch nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen könne. CZUMA stellt dem die These von der Möglichkeit der Freiheit durch geschichtliche Vermittlung gegenüber.

Die Kritik BUBNERS bewegt sich hingegen ganz und gar in der Sphäre philosophischer Immanenz:

"Das appellative Interesse an der Befreiung der historischen Menschengattung stellt eine theoretisch unausgewiesene

Zwecksetzung jenseits der Philosophie dar, die sich philosophischer Mittel bloß bemächtigt. Das universale Verstehen, dem sich nichts entziehen kann, weil es sich mit allem vereinigt, wird angetrieben von einer ursprünglichen Tendenz zu totaler Integration, die nicht auf einen Themenkreis philosophischer Gegenstände eingeschränkt ist, sondern alles Sein als lebensweltlichen, historischen, künstlerischen Sinn umfaßt. Die vorgängigen Interessen werden ihrerseits weder von der kritischen noch der hermeneutischen Leistung begriffen. Sie bleiben außerhalb der Sphäre des philosophischen Gedankens, der zu ihrer Beförderung auch in der Tat nichts beizutragen vermag. Kritische Reflexion erzeugt keinen unmittelbar politisch-sozialen Fortschritt und Hermeneutik vollendet nicht die widerspruchsfreie Einheit einer in Sinn sublimierten Welt."<sup>208</sup>

Metz versucht - vor allem in seinem Beitrag "'Politische Theologie' in der Diskussion" die Theologie durch eine Anknüpfung an die kritische Theorie aus ihren zeit- und situationsbedingten Schwierigkeiten herauszuführen, indem er sich an die Philosophie im Umkreis der linkshegelianischen Tradition anschließt. Er ist zwar noch weiter als HABERMAS von der marxistischen Orthodoxie entfernt, insofern, als er das Ganze der Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt sieht und deswegen kein unmittelbar politisch auszumachendes Subjekt der Gesamtgeschichte angeben kann und will, das totalitären Charakter haben müßte. METZ ist jedoch in der Konzeption seiner PTh in hohem Maß von HABERMAS abhängig, einmal was die Begründung der Möglichkeit einer modernen PTh anbelangt: METZ gibt ihr mit der von HABERMAS vertretenen Dichotomie von gegenwärtigem Staat und gegenwärtiger Gesellschaft ihre Legitimation, zum andern was die Definition von PTh als "spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik"<sup>209</sup> anbelangt. Diese Definition impliziert für METZ ausdrücklich das von HABERMAS behandelte Theorie-Praxis-Problem.<sup>210</sup>

In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Frankfurt, die "Erkenntnis und Interesse"<sup>211</sup> überschrieben ist, hat HABERMAS das Thema von HORKHEIMERS Abhandlung "Traditionelle und kritische Theorie" wieder aufgenommen und die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik für die Klärung der Relation zwischen Erkenntnis und Interesse aufgezeigt. HABERMAS weist die Unfähigkeit der traditionellen ontologischen und ungeschichtlichen Theorie nach, handlungsorientierend wirksam werden zu können, da in der traditionellen Theorie das reine Sein vom abstrakten Sollen abgespalten wird. Dagegen ist es Aufgabe einer kritischen Wissenschaftstheorie, die den Fallstricken des Positivismus zu entgehen gewillt ist, den Zusammenhang von logisch-methodischen Regeln und erkenntnisleitenden Interessen nachzuweisen: "In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein technisches, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein praktisches und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes emanzipatorische Erkenntnisinteresse ein, das schon den traditionellen Theorien uneingestanden, wie wir sahen, zugrunde lag."<sup>212</sup>

Hermeneutisches Wissen ist also stets vermittelt durch ein an der Ausgangssituation haftendes Verständnis des Interpreteten:

"Die Welt des tradierten Sinnes erschließt sich dem Interpreten nur in dem Maße, als sich dabei zugleich dessen eigene Welt aufklärt. Der Verstehende stellt eine Kommunikation zwischen beiden Welten her; er erfährt den sachlichen Gehalt des Tradierten, indem er die Tradition auf sich und seine Situation anwendet."<sup>213</sup>

Deswegen erschließt aber die hermeneutische Forschung die Wirklichkeit durch das Erkenntnisinteresse an der Erhaltung und der Erweiterung der intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung.<sup>214</sup>

Eine Kritik am Hermeneutischen Ansatz von METZ, der vorwiegend auf HABERMAS' Version von kritischer Theorie basiert, soll von zwei entgegengesetzten Polen her erfolgen:

- a) vom Orthodoxen marxistischen Lager her (Kritik von E. HAHN an den Sozialphilosophie HABERMAS'),
- b) von einer der christlichen Theologie gerecht werdenden historisch-kritischen Theologie (Hermeneutik-Kritik von H. JONAS).

Diese beiden Seiten sollen gehört werden, um die Möglichkeit einer Konvergenz von Marxismus und Theologie beurteilen zu können.

Die Kritik von ERICH HAHN, dem Leiter des Lehrstuhls für Soziologie am Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED "Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas" in dem Materialienband "Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus" zur Tagung des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen am 21. und 22. Februar 1970 in Frankfurt am Main<sup>215</sup> distanziert sich mit Entschiedenheit von der kritischen Theorie in der HABERMASschen Version. In der Darstellung HAHNs wird HABERMAS sogar zu einem Antipoden von MARX:

"Habermas fälscht Marx' Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in jenen Zusammenhang von Arbeit und Interaktion um; er liest Marx subjektivistisch, durch den selbstgezeichneten 'Interpretationsrahmen' und wundert sich, daß das Ganze nicht zusammenpaßt... Genau das ist eben keine materialistische Geschichtsauffassung... Marx' geniale Entdeckung war es gerade, den objektiven Charakter, den materiell determinierten Inhalt, die notwendige Beschaffenheit jener ursprünglichen gesellschaftlichen Beziehungen, die allen übrigen gesellschaftlichen Beziehungen zugrunde liegen, aus dem jeweils gegebenen, konkret historisch zu ermittelnden Charakter der Produktivkräfte zu erklären. Diese ursprünglichen Beziehungen sind die Produktionsverhältnisse."<sup>216</sup>

Ein ähnliches Votum gibt HANS JONAS ab, nachdem er Distanz von der existentialistischen Hermeneutik HEIDEGGERS und BULTMANNs gewonnen hat:

"Was also als Begegnung einer Methode mit einer Materie begonnen hatte, endete damit, mir bewußt zu machen, daß der Existenzialismus, der die Grundstrukturen menschlicher Existenz überhaupt zu explizieren beansprucht und so als Prinzip der Methode dienen konnte, selber die Philosophie einer bestimmten, historisch erwachsenen Situation menschlicher Existenz ist: Eine analoge (obwohl in anderer Hinsicht sehr verschiedene) Situation in der Vergangenheit hatte eine analoge Antwort hervorgerufen."<sup>220</sup>

Wir haben nun Kritik aus verschiedenen, ja entgegengesetzten Lagern aber mit erstaunlicherweise gleicher Stoßrichtung zur Untermauerung unserer methodischen Kritik an METZ' - weitgehend von HABERMAS übernommenen - Ansatz herangezogen. Dabei ergibt sich eine merkwürdige Übereinstimmung in folgenden Punkten: Von beiden Lagern stellt sich der hier besprochene hermeneutische Ansatz als subjektivistisch und dualistisch dar, da die erkenntnistheoretischen Prämissen den philosophischen Inhalt bestimmen.

In Bezug auf METZ ist es evident, daß ein erkenntnisloser, also blinder Voluntarismus für eine Verantwortung der christlichen Hoffnung ein äußerst ungeeignetes Instrument darstellt. Noch ein Zweites gilt in Bezug auf die Hoffnung: wenn man sich die von HABERMAS angegebenen Bedingungen für das herrschaftsfreie Zustandekommen eines Consensus vergegenwärtigt, so sieht man durchaus keine Möglichkeit für eine Vermittlung zwischen dem gegenwärtigen Zustand und dem von HABERMAS als ideal hingestellten. Es gilt in diesem Zusammenhang G. LUKACZs ironische Bezeichnung für die "Frankfurter Schule" "Grand Hotel Abgrund" zurecht. Dieser Sachverhalt steht in direktem Widerspruch zu der von METZ proklamierten Hoffnungsstruktur des Glaubens.

Die zwar geschichtliche, jedoch dezidiert unhistorische Betrachtungsweise von HABERMAS wird einer Theologie der Inkarnation, für die der Gedanke des KAIROS wesentlich ist, nicht gerecht. Es drängt sich der Schluß auf, daß die Verbindung von Theologie und hermeneutischer Gesellschaftsphilosophie ein halbherziges Christentum bzw. einen halbherzigen Marxismus zur Folge hat. Und die Theologie in ihrer Ausprägung durch METZ erscheint in ihrer zwangsläufigen Anfälligkeit für Ideologien als ein spätes Pendant zum Kulturprotestantismus.

METZ' hermeneutischer Ansatz läuft schließlich und endlich auf ein Diktat hinaus, was die christliche Tradition unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen noch zu bieten habe.

#### IV. Geschichte und Heilsgeschichte

##### 1. Die Reich-Gottes-Problematik

Nimmt man in Angriff, die inhaltliche Seite des Problemkomplexes "PTh", nämlich die "dialektische Bezogenheit von Gesellschafts-prozeß und eschatologischem Heilsprozeß"<sup>221</sup>, das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie, von Ende und Ziel der Geschichte<sup>222</sup> zu bewältigen, so stößt man natürlich sofort auf den Begriff "Reich Gottes" bzw. "Gottesherrschaft", da dieser Zentralbegriff der Verkündigung Jesu Heilsverheißung in einer politischen Kategorie beinhaltet.

Die so komplexe und Differenzierungen fordernde Reich-Gottes-Problematik, eines der schwierigsten exegetischen Problemfelder, soll hier anhand folgender Fragen angegangen werden:

- Was ist das Reich Gottes - Jesus spricht ja in Bildern, die keine hundertprozentige rationale Entsprechung haben -?
- Welche Rolle spielt Jesus für das Kommen des Reich Gottes?
- Ist das Reich Gottes bereits gegenwärtig?
- Woran kann man die Anwesenheit des Reiches Gottes erkennen?
- Wenn das Reich Gottes noch nicht gekommen ist - wann wird es kommen?
- Kann der Mensch das Kommen des Reiches Gottes irgendwie beeinflussen? Wenn das der Fall ist - womit?
- Welche Beziehung besteht zwischen Reich Gottes und Kirche?
- Und welche Beziehung besteht zwischen Reich Gottes und Gesellschaft?

Im folgenden soll so vorgegangen werden, daß eine exegetische und bibeltheologische Analyse zu erweisen hat, wie stichhaltig METZ bibeltheologisches Argument ist, jede theologische Aussage über Gott sei eo ipso auch eine Aussage über sein Reich, und

deshalb bewege sich jede theologische Aussage innerhalb politischer Kategorien.<sup>223</sup> Jedoch:

"Die Art, wie diese Gottesherrschaft sich im Zeugnis Jesu auslegt, zeigt daß sie keineswegs von den bestehenden politischen Herrschaftsformen her ausgelegt werden kann. Im Gegenteil! Gerade um der Transzendenz und Freiheit dieser göttlichen Herrschaft willen ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes der Beginn der Säkularisierung und Relativierung jeder bestehenden politischen Herrschaftsform."<sup>224</sup>

Es müsse also der Glaube zwangsläufig durch seine Orientierung an den eschatologischen Verheißungen immer neu eine kritische Haltung gegenüber seiner gesellschaftlichen Mitwelt gewinnen.<sup>225</sup> Das herrschaftskritische Moment der Verkündigung der Gottesherrschaft sei aber unweigerlich zugleich ein emanzipatives, da diese Verkündigung alle politischen Herrschaftsformen in Relation zur menschlichen Freiheitsgeschichte stelle. Theologische Reflexionen und christliche Verkündigung der Herrschaft Gottes seien nämlich von der Parteilichkeit für die Freiheit geleitet. PTh sei demnach der Versuch, Reflexion und Explikation des politischen, herrschaftskritischen und emanzipativen Momentes der Gottesherrschaft zu bilden und zu institutionalisieren.<sup>226</sup>

Diesem bibeltheologischen und ekklesiologischen Programm von METZ sollen nun die Darlegungen und Ergebnisse der maßgeblichen katholischen und protestantischen Exegese gegenübergestellt werden.

Es soll nun zuerst exegetisches Material zu unserer ersten Frage "Was ist das Reich Gottes?" und zu der dieser ersten Frage sachimmanenten weiteren Frage "Wie ist das Verhältnis von Reich Gottes und Eschatologie" herangetragen und aufbereitet werden. Hat das Reich Gottes politischen Charakter - wie es METZ postuliert?

Zu ihrer Beantwortung muß natürlich zuerst geklärt werden: was der Begriff "politisch" besagt. Den Definitionen MAX WEBERS aus "Politik als Beruf" folgend soll hier politisch definiert werden als: soziale Ordnung im und durch den Modus der Macht bzw. der Organisation machbar und gestaltbar.<sup>227</sup> Im Kontext der Ausführungen von METZ hat jedoch der Begriff "politisch" zusätzlich die Bedeutung: die Grund- und Zielvorstellungen betreffend, auf denen die wahrhaft demokratische Gesellschaft aufbaut,<sup>228</sup> d.h. der Begriff "politisch" bei METZ ist der Kategorie der politischen Ethik zuzuordnen. Der Begriff "politisch" hat also bei METZ zwei Aspekte: den negativen der Herrschaftskritik und den positiven der politischen Ethik.

Nun zur exegetischen Bestandsaufnahme:

Die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft hat ganz und gar eschatologischen Charakter, der einmal im Hinweis auf Gottes Handeln in Jesus besteht und zum andern in der Bedeutung des Jetzt der Entscheidung zu Jesus.<sup>229</sup> Die eschatologische Modalität der Gottesherrschaft umfaßt also ein temporales und ein qualitatives Element.

Was das temporale Element anbelangt, so knüpft Jesus mit seiner Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes bei seinen Zuhörern zunächst an die Inhalte des eschatologischen Denkens des Judentums an, deren Voraussetzung das teleologisch ausgerichtete Geschichtsbild Altisraels war.<sup>230</sup> Nach der durchreflektierten Anschauung der Rabbinen vom Königtum Gottes wird die Gottesherrschaft zwar bereits dort in der Gegenwart wirksam, wo ein Mensch das "Joch der Himmelsherrschaft" auf sich nimmt, sie offenbart sich aber erst am Ende der Zeit in vollem Umfang. "Mit dieser rabbinischen Vorstellung ist eigentlich die nationale Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich ausgeschaltet."<sup>231</sup>

In bezug auf das qualitative Element der eschatologischen Modalität der Gottesherrschaft ist zunächst vorauszuschicken, daß

Jesus programmatisch auf Vergegenständlichung und Beschreibung der Gottesherrschaft verzichtet (Lk 17,20).

"Da die Qualifizierung ... mit Gottes Sein und Handeln gegeben ist, sind ... direkte Attribute sehr selten... Sparsam ist das NT auch mit direkten Prädikaten. Wessen ist die βασιλεία τοῦ Θεοῦ? Nun, eben Gottes und - der Menschen, aber nur der Menschen, die arm (im Geiste) sind Mt 5,3 (= Lk 6,20), die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden Mt 5,10... Immer geht es um das vielfältige und doch ganz eindeutige Sein und Handeln Gottes und um seinen Ruf und Anspruch an die Menschen... Von δυνάμεις Gottes ist auch sonst die Rede, wenn so etwas wie eine Definition des Gottesreiches gegeben werden soll."<sup>232</sup>

Auch Jesu Gottesreich-Tat, seine δυνάμεις, die auf den Anbruch der Gottesherrschaft hinweisen, haben ihren Hinweis-Charakter gerade darin, daß in ihnen die Art des Zustandes der Gottesherrschaft negativ und positiv bestimmt wird, in erster Linie jedoch negativ:

"Negativ genommen ist das Gottesreich allem Gegenwärtigen und Irdischen, allem Jetzigen und Hiesigen entgegengesetzt und damit etwas schlechthin Wunderbares. Von hier aus ist es unmöglich, das Gottesreich als ein summum bonum zu verstehen, dem man entgegenstrebt, dem man sich stufenweise nähert... Denn das Gottesreich kommt zu uns, und das ohne unser Zutun."

Jesus redet von der Gottesherrschaft in Bildern, die das Wesen der Gottesherrschaft erahnen lassen sollen und die kein rationales Äquivalent haben; Das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31 par) und vom Sauerteig (Mt 13,33-Lk 13,20f), das vom Unkraut (Mt 13,24-30), vom Schatz im Acker (Mt 13,44), von der köstlichen Perle (Mt 13,45f), vom Fischnetz (Mt 13,47-50), vom Schalksknecht

(Mt 18,23-35), von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16), vom Hochzeitsmahl (Mt 22,2-14) und von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1-13). Ihre gemeinsame Aussage ist, daß die Ordnung des Gottesreiches nicht den an menschlichen Ordnungsvorstellungen gewonnenen Prinzipien entspricht, "daß das Gottesreich unberechenbar, überwältigend auf einmal da ist inmitten der Vorzeichen, wie sie in Jesu Christi Wirken beschlossen liegen."<sup>234</sup>

Das Gottesreich ist also in immanent rationalistischen und individualistischen Kategorien nicht zu erfassen. Es steht auch nicht der einzelne als einzelner unter der Verheißung, sondern die Gemeinde, als deren Glied der einzelne allein das Heil erlangen kann.

Die Gottesherrschaft wird nicht vom rationalen Kalkül erfaßt, das vom Prinzip der Immanenz ausgeht, es ermißt sie aber auch ebensowenig das rationale Kalkül, dessen Prinzip die Transzendenz ist:

"Ausdrücke wie Überweltlichkeit, Transzendenz, kosmische Katastrophe, Wunder werden sofort unzulänglich, wenn sich die Menschen mit ihnen eine obere Welt zurechtzimmern wollen. Das Negativum, daß das Gottesreich nichts anderes als ein Wunder ist, muß in seiner strengen Negativität festgehalten werden. Dieses Negativum, daß das Gottesreich das ganz Andere, das schlechthin Überweltliche und Gegenweltliche ist, ist das Positivste, was überhaupt ausgesagt werden kann. Die Verwirklichung der Gottesherrschaft ist Zukunft. Und diese Zukunft bestimmt den Menschen in seiner Gegenwart. Dem Menschen, der vor Gott und seine Herrschaft gestellt wird, gilt der Ruf zur Umkehr."<sup>235</sup>

Nach der systematischen und umfassenden Untersuchung "Gottes Herrschaft und Reich" des katholischen Exegeten R. SCHNACKENBURG<sup>236</sup> belehrt Jesus seine Zuhörer nicht über das Wesen

der Gottesherrschaft, sondern er entfaltet sein von seiner jüdischen Umgebung abweichendes Verständnis vom Reiche Gottes lediglich im Rahmen seiner Verkündigung der Gottesherrschaft. Die Bedeutung dieser Verhaltensweise ist sicher die, daß Jesus damit klarmachen will, daß das rechte Verständnis vom Reiche Gottes keine Sache theoretischer Einsicht ist, sondern Entscheidung und Tat. Jesu Verständnis vom Reiche Gottes unterscheidet sich von dem seiner jüdischen Umgebung darin, daß er den Gedanken vom Königtum Gottes eschatologisiert hat. Daraus ergeben sich folgende Aspekte:

Mit der von Jesus verkündigten Herrschaft Gottes ist nicht das seit dem Alten Testament proklamierte kosmische Königtum gemeint, sondern eine Art von Herrschaft, die sich nicht qualitativ mit diesem vermitteln läßt - etwas ganz Neues am Ende der Zeiten. Aber zu diesem Neuen, diesem ganz anderen hat sich im ΚΑΙ ΤΩ ΤΕΛΕΙ der Gottesreich-Verkündigung Jesu eine unwiderbringliche Möglichkeit der Vermittlung aufgetan: die alleinige Vermittlungsmöglichkeit zwischen diesem und dem künftigen Äon liegt in der Person Jesu. Der von der spätjüdischen Verkündigung des Königtums Gottes abweichende eschatologische Charakter des von Jesus verkündigten Gottesreiches besteht weiterhin darin, daß die Vermittlungsmöglichkeit durch die Person Jesu eine ausschließliche ist. Alle sonstigen menschlichen Anstrengungen fruchten nichts, sie können die Gottesherrschaft auch nicht um ein Jota näherbringen. Das wird deutlich bei der Analyse der Gleichnisreden Jesu über die Gottesherrschaft, die durch Symbole auf den Charakter des Gottesreiches hinweisen. "Alle diese Bilder zeichnen die Basileia als künftiges Heilsgut, über das nur Gott verfügen kann. Die Gottesherrschaft ist ein auf die Menschen zukommendes Geschehen, ein ihnen angebotenes Gut, eine sie fordernde Größe, nie dagegen etwas, über das sie selbst verfügen, das sie selbst herbeizwingen oder sich ertrotzen könnten."<sup>237</sup>

Als Jesu originale Intention läßt sich weiterhin erkennen, daß er sich von der Proklamation des Königtums Gottes durch den

Rabbinismus dadurch abhebt, daß er den Begriff der Königsherrschaft Gottes zum führenden Heilsbegriff erhebt. Für die Rabbinen ist das Heil "die Folge der Gottesherrschaft, aber nicht die Gottesherrschaft selbst."<sup>238</sup>

Was bedeutet dies? Doch nichts anderes, als daß das Heil nur in und durch die Gemeinschaft und von Gott her gesehen auf die Gemeinschaft hin zu erlangen ist. Diese Gemeinschaft ist jedoch eine rein religiöse und allein auf Gott bezogene, d.h. es dürfen bei ihr keine zusätzlichen Bindungen wie etwa Gemeinsamkeit der regionalen Abstammung, Milieuverwandtheit, gemeinsame Interessen und gegenseitige Sympathien zum Tragen kommen. Das mit der Gottesherrschaft von Jesus verkündete Heil ist also eine rein religiöse Größe. "Das irdisch-nationale und religiös-politische Element hat Jesus aus dem Basileia-Gedanken völlig ausgeschieden und damit der allgemein im jüdischen Volk verbreiteten Erwartung eines glanzvollen messianischen Reiches Israel widersprochen."<sup>239</sup>

Weiterhin bleibt nach Aussage der Verkündigung Jesu das Gottesreich jeder menschlichen Neugier und Spekulation entzogen, und Gott verfügt allein und souverän über das Wann und Wie seines Kommens (vgl. Mk 10,40 par). Das beinhaltet eine eindeutige Ablehnung jeder apokalyptischen und chiliastischen Spekulation und ihrer sämtlichen Derivate.<sup>240</sup>

Es gibt auch keine Möglichkeit, Wesen und Ankunft der Gottesherrschaft mit den Mitteln geschichtsphilosophischer Spekulation zu erfassen, eine Extrapolation aus historischen Fakten erbringt nichts.

Das Reich Gottes ist weiterhin nicht identisch mit irgendeiner Art von Menschen entworfener Utopie. Es entzieht sich aber auch ebenso futurologischen Hochrechnungen und hat nichts mit den Heilsmöglichkeiten zu tun, die ein "technokratisch" konzipiertes menschliches Paradies zu bieten hat.

Daraus ergibt sich schließlich - und hierauf kommt es in unserem Zusammenhang an - daß das Reich Gottes auch nicht nach den zugleich quasi-naturwissenschaftlichen und apokalyptisch-chiliastischen Rezepten des Marxismus zurechtzuzimmern ist. Es kann überhaupt durch keinerlei politische Anstrengung nähergebracht werden, denn es verhält sich gänzlich konträr zu menschlicher Macht.

Es gibt also keine Möglichkeiten für den Menschen, sich an Konzeption und Bau des Reiches Gottes zu beteiligen. Jesus hat jedoch Einlaßbedingungen genannt, die die Teilhabe am Reiche Gottes ermöglichen. Der Generalnenner für diese Einlaßbedingungen ist der Begriff *μετάνοια*.

"Was Umkehr im Sinne Jesu ist, erläutern ... die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10-14), die Berichte von der großen Sünderin (Lk 7,36-50), vom Oberzöllner Zakchäus (Lk 19,1-10) und Aussprüche wie Lk 18,14; Mt 18,3f; Mk 10,15 par: Es ist eine tiefgreifende Wandlung des Herzens, ein Zurückfinden zu Gott, ein völliges Sich-Ausliefern an seine Barmherzigkeit, ein dankbarer Neubeginn. Der Sünder ist überwältigt von der Liebe Gottes und will nun Gott allein lieben und ihm dienen; er löst sich aus der Sklaverei des Mammons (Mt 6,24), der Sinnlichkeit (vgl. Lk 7,50; Joh. 8,11) und von Haß und Hartherzigkeit gegen den Bruder (Mt 6,12; vgl. 18,23-35). Solche Umkehr, die Jesus von jedem Menschen fordert, weil er jeden für schuldig hält, auch und gerade die Selbstgerechten (Lk 18,10-14; vgl. die Weherufe Mt. 23), ist unerläßliche Bedingung, um am künftigen Gottesreich teilzunehmen."<sup>241</sup>

Wie wenig das Reich Gottes menschlichem Denken und menschlichen Anstrengungen zugänglich ist, zeigt sich auch an der Verflochtenheit von Umkehr und Glaube, denn Umkehr und Glaube sind in der Verkündigung Jesu nur zwei Seiten einer einzigen Grundhaltung. "Nur wer umkehrt, vermag den Glauben aufzubringen, daß die Heilszeit da ist und die volle Gottesherrschaft vor der Tür steht,

und der Glaube selbst ist wiederum eine Umkehr, da er die Anerkennung der Schuldhaftigkeit vor Gott und der Heilsbedürftigkeit, aber auch die Bereitschaft, den Willen Gottes nach Jesu radikaler Auslegung zu erfüllen, in sich schließt."<sup>242</sup>

Der "Gesetzescodex" des Reiches Gottes, wie er in den Makarismen der Bergpredigt zusammengefaßt ist, weist schließlich für konkrete Fälle auf, daß für das Reich Gottes keine menschlichen Maßstäbe gelten können.

Der Geist der Bergpredigt ist nämlich nicht aus den gegenwärtigen Bedingungen erwachsen, er kann demnach für den aus weltlichem Geist lebenden Menschen nicht faßbar sein. Es handelt sich dabei also nicht um ein Gesetz, das schon immer hätte befolgt werden können und müssen, sondern um eine neue, in dieser einmaligen und entscheidenden heilsgeschichtlichen Stunde erfolgende Gesetzgebung, die die Ordnung des verheißenen Gottesreiches herbeiführen soll. Daraus ergibt sich zwangsläufig:

"Wer die 'weltfremden', kompromißlosen Gebote der Bergpredigt als Programm einer innerweltlichen Neuordnung verstehen will, hat sie gründlich mißverstanden; denn Jesus geht es nicht um eine gesellschaftliche Revolution, auch nicht um eine fortschreitende Evolution auf ein irdisches Friedensreich hin, sondern um die Revolutionierung des Menschen selbst, damit er am kommenden Gottesreich teilnehmen könne... Jesus will die Jünger nicht aus der Welt und ihren Verhältnissen lösen, aber von weltlicher Art und Denkweise freimachen (vgl. Mk 10, 42-44 par.)"<sup>243</sup>

Das bedeutet aber in dem hier untersuchten Zusammenhang, daß eine unüberbrückbare Diskrepanz besteht zwischen Jesu - modern ausgedrückt - idealistischer Intention, für die Veränderung des Menschen bei der Gesinnung anzusetzen und der materialistischen marxistischen Entscheidung, die Veränderung des Menschen durch eine Veränderung seiner materiellen Bedingungen zu erreichen.

Aufgrund eines weiteren Sachverhaltes scheint uns keine Vermittlung zwischen Jesu Verkündigung des Reiches Gottes und der marxistischen Gesellschaftstheorie möglich: Jesus konkretisiert nämlich den absoluten Anspruch Gottes auf den zum Gottesreich hinstrebenden Menschen dadurch, daß er ihn in seine persönliche Nachfolge beruft. Damit ist also neben dem totalen Anspruch Gottes an den Menschen zugleich die konkrete Wegweisung gegeben. "Diese Bindung an seine Person gehört zu dem Neuen und Ungleichlichen der Botschaft und Forderung Jesu."<sup>244</sup> Und nur diese Bindung an die Person des Heilsbringers erlaubt eine Synthese zwischen dem überbordenden Heilsangebot und der gleichzeitig schneidend radikalen sittlichen Forderung der Gottesreich-Verkündigung Jesu.

Damit sind wir bereits beim Kernproblem der Botschaft Jesu angelangt, das das Verhältnis der von ihm verkündeten Gottesherrschaft zu seiner eigenen Person und ihrer Wirksamkeit darstellt. Zu diesem Punkt kann man sich folgender Argumentation R. SCHNACKENBURGS nicht entziehen:

"Jesus hat, zwar verborgen, um nicht mißverstanden zu werden, aber doch deutlich genug für alle Verstehenden, den Anspruch erhoben, der Messias zu sein, der Messias freilich in einer rein religiösen Sendung, die durch seine Botschaft und sein Heilswirken erläutert wird und deren Kern die Nähe der Gottesherrschaft betrifft. Daß seine zentrale Verkündigung nicht losgelöst von seiner Person gesehen werden darf, ergibt sich aus der Verbindung seiner Predigt mit seinen Heilstaten. Mag es noch denkbar sein, daß er bei seiner Botschaft und Lehre von seiner Person abgesehen und sie wie einen prophetischen Auftrag Gottes ausgerichtet hat, so wird das für die durch ihn geschehenden Taten und für die Art, wie er von ihnen spricht, unmöglich. Sie sind nach seinem Selbstzeugnis die Erfüllung der prophetischen Verheißungen für die Heilszeit."<sup>245</sup>

So hat Jesus die Prophezeiung Is 35,5f, auf die er sich nach Lk 4,18f im Rahmen seiner "Antrittspredigt" in Nazareth beruft,

als erfüllt proklamiert und damit sein Messiasium vorausgesetzt: "Heute hat sich dieses Schriftwort in euren Ohren erfüllt." Das in Is 35,5f beschriebene spürbare und doch noch nicht zur Vollendung gelangte Heil der hereinbrechenden Gottesherrschaft offenbaren noch unübersehbarer die *ὀνημία* Jesu, seine Heilungen und Machttaten. Und nur messianisch verstanden werden kann auch der Heilsruf Jesu an seine Jünger Lk 10,23 = Mt 13,16: "Glücklich die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch, viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört." Daß mit Jesu Machttaten die Gottesherrschaft bereits angebrochen ist, belegt jedoch am besten Lk 11,20 = Mt 12,28: "Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft zu euch gelangt." Hierbei ist zu beachten, daß die Dämonenbannung als ein reales Geschehen, als effektiver Krafterweis angesehen werden muß. Demgemäß ist die Gottesherrschaft hier wirksame Macht und weder eine Institution noch eine rein innerliche Größe.<sup>246</sup>

Aufgrund dieses Tatbestandes kann man sich dem zusammenfassenden Urteil R. SCHNACKENBURGS anschließen:

"Zwischen zwei Grenzen wird sich das Urteil über die 'Gegenwartsaussagen' bewegen müssen: Zu wenig wäre es, Jesu Verkündigung, Heilungen und Dämonenaustreibungen nur als Vorzeichen der künftigen Gottesherrschaft zu betrachten. Vielmehr sind es Anzeichen ihrer Anwesenheit. Zu viel würde man behaupten, wenn man diese gegenwärtige Gottesherrschaft als etwas Perfektes oder gar Institutionelles anspräche; sie weist mit ihrer Zeichenhaftigkeit auf die künftige vollendete hin, macht sie gewiß und fordert sie. Bei der ersten Grenzauffassung bleibt Jesus im Grunde ein Prophet; bei der zweiten wird er zum gegenwärtigen Weltvollender - beides wird seiner Botschaft und seinem Selbstzeugnis nicht gerecht."<sup>247</sup>

Die mit der Messianität Jesu gegebene bereits in *ὄντως* sich erweisende Gegenwart der Gottesherrschaft bedeutet aber

in unserem Zusammenhang zweierlei:

Einmal ist ein ausschließliches Sichausstrecken auf die Zukunft und eine totale Verdammung der Gegenwart, wie es bei M. HORKHEIMER und TH. W. ADORNO reklamiert wird, mit dem Christentum nicht vereinbar.

Zum anderen läßt sich eine Anknüpfung an die biblischen Aussagen über die Gottesherrschaft nicht durch eine bloße formale memoria, die subversiv wirken sollende Erinnerung, die J. B. METZ als "bestimmte" deklariert und als heilsvermittelnd anpreist, erreichen, da sich dann unweigerlich die Frage stellt, warum aus dem Fundus des abendländischen Kulturgutes inhaltlich gerade der Gedanke der Gottesherrschaft herausgegriffen werden soll und warum man sich gerade von ihm das Heil für die Zukunft erhofft.

Was nun das für die Argumentation von J. B. METZ ebenfalls wichtige Verhältnis von Reich Gottes und Kirche anbelangt, so kommt man bei dem katholischen Exegeten R. SCHNACKENBURG zu einem Befund,<sup>248</sup> der sich auf den ersten Blick kaum von dem von dem evangelischen Neutestamentler R. L. SCHMIDT implizit erhobenen unterscheidet:

Die sich um den Messias scharende Heilsgemeinde, der Kern der Kirche, ist zunächst Anzeichen der gegenwärtigen Mächtigkeit der Gottesherrschaft in gleichem Maß, wie es Verkündigung, Sündenvergebung, Dämonenaustreibungen und Heilungen sind. Deswegen stehen Reich Gottes und ἔκκλησία nicht beziehungslos nebeneinander, wenngleich man sie auch nicht einfachhin als identisch ansehen kann. Die von Jesus gegründete Gemeinde partizipiert aufgrund ihrer Bindung an den Herrn an den von ihm ausgehenden Heilskräften für die Gegenwart und seinen Verheißungen für die Zukunft, letzteres insofern die ἔκκλησία die Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter und Träger der Verheißung ist, daß die, die bis ans Ende ausharren (Mk 13,13) Teilhaber an Gottes Königsherrschaft sein werden.

Die Kräfte der in Jesus herangekommenen Gottesherrschaft wirken auch in seiner Gemeinde, da Jesus ihnen und ganz besonders dem Petrus die Teilhabe an diesen Kräften übertragen hat. Und die Mißachtung des von der Gemeinde Jesu angebotenen Heils zieht den Ausschluß aus dem künftigen Gottesreich nach sich. Die bloße Zugehörigkeit zu der um Jesus gescharten Endgemeinde allein garantiert jedoch noch nicht die Aufnahme in das eschatologische Reich Gottes. Einlaßkriterien sind vielmehr Befolgung des Willens Gottes (Mt 7,21), Jesusunachfolge (Mk 8,34 par; Lk 14,27 par) und Jesusbekenntnis (Mk 8,38 par).

In der Auseinandersetzung mit einseitigen Auffassungen über das Verhältnis von bereits angebrochener Gottesherrschaft und Kirche, nämlich mit der R. GROSCHEs, der den rein übernatürlichen Charakter der Gottesherrschaft vertritt, und der davor warnt, "aus dem Reich Gottes unter der Hand ein Reich der Menschen zu machen,"<sup>249</sup> und der von E. WALTER, die nicht scharf genug von einer Verquickung mit der irdischen Geschichte der Kirche abgrenzt,<sup>250</sup> stellt R. SCHNACKENBURG mit äußerster Schärfe heraus:

"Die Gottesherrschaft als solche aber hat keine Organisation und durchläuft keine Entwicklung, sie umfaßt auch nicht Gerechte und Sünder und ist in keiner Weise von irdischen und menschlichen Faktoren abhängig. Sie wird nicht von Menschen 'aufgebaut' und ihrem Ziel angenähert.

Klar und schön kommt das Verhältnis von Kirche und Basileia noch in dem Gebet der Didache zum Ausdruck: 'Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu retten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie von den vier Winden zusammen, sie die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast!'(10,5)."<sup>251</sup>

Bei der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes transzendiert der Sinn der Gesamtgeschichte diese Gesamtgeschichte, d.h. der Sinn der Gesamtgeschichte ist nur in einer Bewegung der Transzendenz zu erreichen.

## 2. Geschichtsphilosophie im Gefolge HEGELs und Reich Gottes

Unsere bisherigen exegetisch-theologischen Untersuchungen zum Reich-Gottes-Problem lassen sich - mit H. MAIER<sup>252</sup> - in folgendem Fragment W. BENJAMINs zusammenfassen:

"Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen sollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein religiösen Sinn."

METZ<sup>252</sup> als Kontrahent MAIERs beruft sich ebenfalls auf ein BENJAMIN-Zitat, um die Notwendigkeit einer Anknüpfung an die Geschichtsphilosophie der linkshegelianischen Tradition und eine daraus resultierende PTh zu rechtfertigen:

"Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens."

Dieses BENJAMIN-Zitat wurde, wie MAIER zuerst wohl richtig verstanden hatte, von METZ dazu verwendet, sein Programm einer "Synchronisation und tendenziellen Identifizierung von eschatologischer Heilsgeschichte und politischer Freiheitsgeschichte

der profanen Gesellschaft"<sup>253</sup> in ein Bild zu projizieren. METZ hat dann zwar seine ursprüngliche Aussage dahingehend aufzuweichen versucht, daß er nachträglich betonte, daß das Bild auf jeden Fall eine Identifizierung von Geschichte und Eschatologie ausschließe. Er hält jedoch andererseits daran fest, daß mit dem Zitat ausgedrückt sei, daß Eschatologie und Geschichte nicht in beziehungsloser Beliebigkeit zueinander stehen (was übrigens wohl kaum jemand vertreten haben dürfte, der sich mit Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie befaßt hat). Es muß also daran festgehalten werden, daß der Inhalt des Programms "PTh" von J. B. METZ ist, das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie zu bestimmen und Antwort auf die Frage zu geben: "Wie kann politisches Handeln das Reich Gottes herbeiführen?"

Zunächst ist die Philosophie HEGELS daraufhin zu untersuchen, welche Lösungen sie für das Problem "PTh": "Wie kann politisches Handeln das Reich Gottes herbeiführen?" bereitstellt, bzw., was aporetisch bleibt, also mit dem Instrumentarium der HEGELschen Geschichtsphilosophie nicht bewältigt werden kann. Dabei stellt sich voll die Problematik, einen nur kurzen Abriß des HEGELschen Systems darstellen zu können und mit ihm arbeiten zu müssen, wo man ihm doch nur bei intensivstem Studium und mit differenzier-testen Darstellungen gerecht werden könnte.

Im einzelnen sind

- a) die Hypothesen und Implikationen der Philosophie HEGELS in bezug auf seine Geschichtsphilosophie und sein Reich-Gottes-Verständnis zu untersuchen,
- b) die Geschichtsphilosophie und
- c) das Reich-Gottes-Verständnis HEGELS auf das Grundproblem der "PTh" hin zu analysieren.

a) Im Mittelpunkt der Philosophie HEGELS steht der Begriff der V e r n u n f t , und der Kern der HEGELschen Philosophie ist

eine Struktur, deren Begriffe - Freiheit, Subjekt, Geist, Begriff - von der Idee der Vernunft abgeleitet sind.

Der Vernunft als Prinzip korrespondiert der Weltgeist, und die Aufbaustufen des philosophischen Systems entsprechen der Entwicklung des Weltgeistes.

Der 1. Teil des Systems umreißt HEGELs Logik, die allerdings für ihn nicht auf das Prinzip der Widerspruchsfreiheit verpflichtet werden kann. Das Subjekt wird vielmehr zum Prädikat, ohne mit ihm identisch zu sein. HEGELs Logik wird deshalb zu einer kategorialen Strukturanalyse der unendlichen Vernunft als des Seinsgrundes alles Seienden und damit Ontologie, Prinzipienlehre des Ganzen: der 'an sich' leere Begriff ist zur absolut erfüllten Idee des Logos in seinem Selbstbewußtsein geworden. HEGEL strebt in Absetzung gegen FICHTE nach einem transzendentalen Wissen, das Sein und Intelligenz vereinigt in einer subjektiv-objektiven Geschichte.<sup>254</sup> Für das von uns ins Auge gefaßte Problem bedeutet das zunächst ganz allgemein,

"daß sich Hegel die Frage nach Gott eben nicht in jeder Alternative: Immanenz/Transzendenz, Zeit/Ewigkeit gestellt hat -, sondern ähnlich wie man sie heute wieder zu stellen beginnt: als die Frage nach einer "absoluten Wahrheit", nach einem "Sinnganzen" und "Sinngrund" der geschichtlich erfahrbaren Wirklichkeit: Gottes Transzendenz, insofern sie dem Menschen in seiner Geschichte bewußt wird, also immanent wird -, und des Menschen Immanenz, insofern dieser in seiner Geschichte einer sie transzendierenden Wahrheit inne wird."<sup>255</sup>

Der 2. Teil des HEGELschen Systems behandelt dann die Naturphilosophie und stellt die Entfaltung und Entwicklung des sich selbst bewußten Logos in der Form des Andersseins, der Natur dar.

Im 3. Teil des Systems, der Geistphilosophie, wird diese Entäußerung wieder aufgehoben, da sich die Natur im Bewußtsein des

Menschen reflexiv vergeistigt hat und auf der Stufe einer Kultur der Freiheit (Sitte, Recht, Staat) angelangt ist. Denn der Geist realisiert sich als "subjektiver" im einzelnen Menschen, als "objektiver" in den Gestaltungsformen der menschlichen Gemeinschaft in der Geschichte und als "absoluter Geist" in den Gestalten, die die Geschichte vorantreiben. Kunst, Religion und Philosophie sind die immer höheren Stufen des Selbstbewußtwerdens Gottes im Menschen, und sie sind zugleich die Entfaltung der Geschichtlichkeit des menschlichen Bewußtseins in der Zeit.

In HEGELs Philosophie wird somit das Absolute "erkennbar in der Geschichte seines Werdens - einer immer neuen Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt -, bzw. der tätige und seiner selbst bewußte Mensch erkennt sich in ihm... Welt wird zu Geist, Substanz zu Subjekt."<sup>256</sup>

Alle Verwirklichung des Absoluten als Natur und als Geist und dessen sich geschichtlich realisierende Verwirklichung vollzieht sich dialektisch, d.h. jedes Gesetzte (Thesis) treibt seinen Widerspruch (Antithesis) hervor, die beide dann in der Synthesis "aufgehoben", d.h. zugleich negiert, bewahrt und auf eine höhere Ebene gebracht sind.

Wesentliche Charakteristikum und Novum der dialektischen Methode HEGELs sind jedoch

"die totale Ineinssetzung der Dialektik als Bewegung des realen Seins und der Dialektik als Methode, die es erlaubt, jene zu erkennen ..., eine Gleichsetzung, die nach Hegel nur dank der Identifizierung von Sein und Idee, Wissen, Geist und schließlich Gottes möglich ist."<sup>257</sup>

G. GURVITCH, der HEGELs Dialektik in diesem Zusammenhang als spiritualistisch und mystisch diskreditiert, erkennt an, daß die Verdienste der Dialektik HEGELs gerade darin bestehen, "daß die Dialektik als reale Bewegung und die Dialektik als Methode sich selber in dialektischer Beziehung befinden."<sup>258</sup>

b) Die "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" enthalten noch einmal, vom anderen Ende her aufgerollt, das gesamte System der HEGELschen Philosophie: HEGELs Geschichtsphilosophie spiegelt also sein gesamtes philosophisches System wider. Sie entwickelt sich aus seinem heraklitisch gearteten Seinsverständnis, für das Sein ein Prozeß ist, der durch Widersprüche vorangetrieben wird, die zum einen den Inhalt alles Wirklichen bestimmen und zum andern das Entwicklungsgesetz für die Entstehung alles Wirklichen ausmachen. Die "Negativität", die in der Logik den Denkprozeß vorantrieb, wird in HEGELs Geschichtsphilosophie zur zerstörerischen Kraft der Zeit, die Altes zersetzt und den Boden für Neues bereitet.

Für seine Geschichtsphilosophie setzt HEGEL als einziges, jedoch totales Prinzip die Sinnhaftigkeit des Verlaufs der Geschichte und ihres Zieles voraus:

"Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der V e r n u n f t , daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.

Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung. Durch die spekulative Erkenntnis in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft - bei diesem Ausdrucke können wir stehenbleiben, ohne die Beziehung und das Verhältnis zu Gott näher zu erörtern - die S u b s t a n z wie die u n e n d l i c h e M a c h t , sich selbst der u n e n d l i c h e S t o f f alles natürlichen und geistigen Lebens wie die u n e n d l i c h e F o r m , die Betätigung dieses ihres Inhalts ist ... wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung, ihr Zweck der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen - in der

Weltgeschichte. Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird."<sup>259</sup>

Und da unter dieser Voraussetzung nicht der Zufall Herr der Weltgeschichte ist, sondern eine Vorsehung<sup>260</sup>, soll HEGELS Geschichtsphilosophie zugleich in Fortführung der Intentionen der Aufklärung eine Theodizee darstellen.<sup>261</sup> Ziel der Geschichte nach HEGEL ist also die Offenbarung der göttlichen Weisheit, d.i. der Vernunft,<sup>262</sup> und "Endzweck der Welt" ist "das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamt die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt."<sup>263</sup> Die Weltgeschichte ist dann schließlich "der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit - ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben."<sup>264</sup>

Der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit vollzieht sich nach folgender dialektischer Gesetzmäßigkeit: er ereignet sich nicht mit Naturnotwendigkeit, und er hat auch keinen kontinuierlichen und eingleisigen Verlauf.<sup>265</sup> Beim "Gesetz" der geschichtlichen Veränderung handelt es sich auch nicht um ein Gesetz im naturwissenschaftlichen Sinne, denn bei den naturwissenschaftlichen Gesetzen ist die Materie in keinem Fall das Subjekt ihrer Prozesse:

"Das allgemeine Gesetz der Geschichte ist nach Hegels Formulierung nicht einfach der Fortschritt zur Freiheit, sondern der Fortschritt 'im Bewußtsein der Freiheit'. Eine Reihe historischer Tendenzen wird nur dann zu einem Gesetz, wenn der Mensch sie begreift und auf sie einwirkt. Historische Gesetze entspringen, mit anderen Worten, einzig der bewußten Praxis des Menschen und gelangen in ihr zur Geltung, so daß, wenn es beispielsweise ein Gesetz des Fortschreitens zu immer höheren Formen der Freiheit gibt, dieses Gesetz zu wirken aufhört, wenn der Mensch versäumt, es zu erkennen

und zu vollziehen. Hegels Geschichtsphilosophie mag auf eine deterministische Lehre hinauslaufen; der determinierende Faktor ist aber zumindest die Freiheit. Der Fortschritt hängt von der Fähigkeit des Menschen ab, das allgemeine Interesse der Vernunft zu erfassen, und von seinem Willen und seiner Kraft, dieses Interesse Wirklichkeit werden zu lassen."<sup>266</sup>

Als Materialprinzip<sup>267</sup> der geschichtlichen Entwicklung könnte man somit den Geist, als Formalprinzip den individuellen Willen bezeichnen.

Wer ist nun aber das Subjekt des Fortschrittes im Bewußtsein der Freiheit durch den Gang der Geschichte?

Auch das Subjekt der geschichtlichen Entwicklung kann nur dialektisch bestimmt werden: zunächst "des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Dem spekulativen Denker werden aber zwei Momente sichtbar: "das eine ist die Idee, das andere sind die menschlichen Leidenschaften; das eine ist der Zettel, das andere der Einschlag des großen Teppichs, der vor uns ausgebreiteten Weltgeschichte."<sup>268</sup> ... "Jene Frage nimmt auch die Form an von der Vereinigung der F r e i h e i t und N o t w e n - d i g k e i t , indem wir den inneren, an und für sich seienden Gang des Geistes als das Notwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben."<sup>269</sup>

Die Richtung, die der Gang der Weltgeschichte nehmen wird, kann jedoch nur von den "geschichtlichen Menschen", den " w e l t - h i s t o r i s c h e n I n d i v i d u e n " , in deren Zwecken ein solches Allgemeines liegt,<sup>270</sup> erkannt und aktiv ergriffen werden. "Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist."<sup>271</sup> Das entscheidende Subjekt

der Geschichte ist also der Weltgeist, und das heißt nach H. MARCUSE:

"Der Weltgeist ist das hypostasierte Subjekt der Geschichte, er ist ein metaphysisches Surrogat für das wirkliche Subjekt, der unerforschliche Gott einer enttäuschten Menschheit, verborgen und schrecklich wie der Gott der Calvinisten; der Beweger einer Welt, in der alles, was geschieht, den bewußten Handlungen der Menschen zum Trotz und auf Kosten seines Glücks geschieht... Dieses metaphysische Subjekt nimmt jedoch konkrete Gestalt an, sobald Hegel die Frage aufwirft, wie der Weltgeist sich verwirklicht... Der Weltgeist hat den Trieb in sich, die Freiheit zu verwirklichen und kann sich nur im realen Reich der Freiheit, das heißt im S t a a t , verkörpern. In ihm ist der Weltgeist sozusagen institutionalisiert; in ihm gelangt er zu dem Selbstbewußtsein, vermittels dessen das Gesetz der Geschichte wirkt."<sup>272</sup>

Und so gilt für die "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" aus dem letzten Lebensjahrzehnt HEGELS das Urteil von W.-D. MARSCH:

"War nämlich für den jungen Hegel Geschichte ein sich unendlich in sich vermittelndes 'Leben' - ein politisch-gesellschaftlicher Prozeß, in den der Mensch reflektierend und tätig miteinbezogen ist - so wird sie seit etwa 1800 zusehends stärker vom 'Geist' her konzipiert, der das Ganze des historischen Geschehens in anwachsendem Maße in sich selbst zusammenfaßt. Aus dem historischen Lebensprozeß wird der Kreis der absoluten Reflexion. Und damit erliegt Hegel der Gefahr, die Geschichte von vornherein ungeschichtlich zu fassen, denn in ihr kann ja nichts Neues mehr geschehen -, bis hin zu der Konsequenz, daß im Ganzen der Weltgeschichte sich Gott selbst als der dreieinige erweist."<sup>273</sup>

c) Die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für HEGEL ist bereits in dem programmatischen Ausruf in einem Brief an

SCHELLING aus HEGELs Berner Zeit umrissen: Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße."<sup>274</sup>

Die Genesis der Reich-Gottes-Konzeption HEGELs ist nach W.-D. MARSCH das Ringen um "die Aufhebung der aufklärerischen Entzweiung von Himmel und Erde, Sollen und Sein, Tugendideal und konkreter Humanität, heteronom-weltlosem Gott und autonom-gottlosem Menschen - also um die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Weltveränderung."<sup>275</sup> Deshalb liegt es nahe, daß HEGEL die Legitimation seiner Reich-Gottes-Aussagen in erster Linie mit seiner idealistischen und dialektischen Philosophie und dem in ihr enthaltenen geschichtsphilosophischen Entwurf gegeben sieht, und erst in zweiter Linie in den biblischen Reich-Gottes-Aussagen, die von ihm dann zudem gleichsam allegorisch umgedeutet werden. Vergegenwärtigt man sich diese fast ausschließliche Legitimation der Reich-Gottes-Aussagen HEGELs mit seinem philosophischen Selbstbewußtsein, dann fühlt man in sich eine ähnliche Aufwallung von Hilflosigkeit und Sarkasmus, die G. GURVITCH zu dem bissigen Stoßseufzer veranlaßte: "Wir beneiden Hegel, daß er in die Geheimnisse der Götter eingeweiht ist!"<sup>276</sup>

GURVITCH sieht PLOTIN, MEISTER ECKHART und JAKOB BOEHME als die geistigen Väter der dialektischen Philosophie HEGELs an, und bereits bei BOEHME sei die Geschichte der Welt zu einem theologisch-kosmogonisch-historischen Gemenge verschmolzen.<sup>277</sup> In der Tat muß das Fluidum der zeitlosen, unendlich einsamen mystischen Erfahrung als charakteristisch für HEGELs Reich-Gottes-Aussagen angesehen werden. Zwar charakterisiert CH. WALTER in seiner Untersuchung über "Typen des Reich-Gottes-Verständnisses"<sup>278</sup> HEGELs Auffassung vom Gottesreich mit der Überschrift "Das Reich Gottes als die sichtbare 'Einheit der göttlichen und menschlichen Natur', was auf HEGELs Verständnis des Christentums als absolute Religion beruhe, da "in der Gestalt Jesu das Selbstbewußtsein Gottes und das Bewußtsein des Menschen von Gott zur begriffenen Existenz erhoben worden sind als eine Einheit."<sup>279</sup> Deshalb muß der menschliche Geist als dem göttlichen ähnlich erachtet werden. Dies ist

unumgängliche Voraussetzung dafür, daß "der Mensch seinen Beitrag zur Errichtung des Reiches Gottes leisten soll."<sup>280</sup> Diese Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen ist jedoch eine vermittelte: "das Bewußtsein davon wird ihm durch die Menschwerdung vermittelt."<sup>281</sup> Damit nimmt HEGEL den alten Gedanken wieder auf, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott würde. Trotz dieser Rezeption eines Moments alter christologischer Tradition muß HEGELs "inkarnatorischer" Ansatz als bloß quasi-inkarnatorischer beurteilt werden, da ihm das positivistische Ärgernis der Inkarnation<sup>282</sup> mangelt.

Das zeigt sich daran, daß für das Reich Gottes nur der auf das Allgemeine gerichtete Wille tätig werden kann - im Gegensatz zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu, nach der das Reich Gottes durch Befolgung des einmaligen und ganz individuellen Aufrufs zur Nachfolge Jesu erlangt werden kann. Es zeigt sich ebenfalls daran, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes Aufgabe des Menschen sein soll: "Es muß daher zu der Reich-Gottes-Idee als Moment ihrer Realisierung die Vorstellung von einem auf die Erreichung des Endzwecks der Welt gerichteten menschlichen Handeln treten... Der Mensch handelt also nach seiner Natur, er verfolgt 'endliche Zwecke'. Aber mit dem, was er unmittelbar will und erreicht, befördert er mittelbar ein anderes, ihm Unbewußtes, nichts direkt Beabsichtigtes: das Reich Gottes als die vollendete Realisierung der Idee der Freiheit."<sup>283</sup>

Für unseren Zusammenhang ergibt sich als Fazit, daß eine wirklich christliche Theologie, zu der einen Beitrag zu leisten METZ ja anstrebt, nicht mit HEGELs Geschichtsphilosophie und Reich-Gottes-Verständnis operieren kann, denn menschliches Handeln kann zwar nach HEGEL das Reich Gottes errichten helfen, aber Voraussetzung ist hier die Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur des Gottmenschen - bei der HEGEL um so weniger Bedenken hat, als es um eine Identität im Bewußtsein geht. Eine solche Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur kann aber von einer sich christlich nennenden Theologie nicht akzeptiert und rezipiert werden.

3. Die Entfaltung der Konsequenzen der Reich-Gottes-Konzeption  
HEGELS innerhalb der hegelianischen Tradition

Die Fragen, die wir eben erörtert haben, bewegten auch die Schüler und Zeitgenossen HEGELS. Und ebenso wie wir hat K. F. GÖSCHEL (1784-1862), unbestrittenes Haupt der HEGEL-Schule, HEGELS Auffassung von der Gottmenschheit Jesu als entscheidendes Beurteilungskriterium für das HEGELSche System in Hinblick auf das Christentum, speziell auf die Reich-Gottes-Problematik, erachtet. Er formulierte in seiner Rede anlässlich HEGELS Beerdigung:

"Die Gottmenschheit ist die Basis der Gemeinschaft des Menschen mit der Wahrheit, folglich die *conditio sine qua non* aller wahrhaften Erkenntnis; sie ist darum ebensowohl das Erste, das vorausgesetzt werden muß, das prius, von dem alles ausgeht und abhängt, als das Letzte, das Resultat, mithin das posterius, welches der Mensch erreicht, und womit er in die Wahrheit eingetretet...<sup>284</sup> Die Wahrheit ist, daß sich in dem absoluten Wissen das Jenseits, als abstrakte Negation der Gegenwart, selbst negiert, so daß die Scheidung oder Negation auflöst, das Jenseits selbst aber aufbehalten wird. Indem das Jenseits als Negation der Gegenwart negiert wird, ist die Gegenwart, aber als Ewigkeit, wiederhergestellt, so daß diese nunmehr die Zeit in sich hat, und die Wiederherstellung der vorher zerrissenen Zeit selbst ist..."<sup>285</sup>

Auf diese Weise ereignet sich die Vorwegnahme des Eschaton in der gegenwärtigen philosophischen Spekulation: das Jenseits ist zum Diesseits geworden.

Es muß allerdings gefragt werden, ob dieser Vorgriff auf die *visio beatifica* eine legitime Realisierung der biblischen Verheißung darstellt. Hierzu ist zunächst zu bemerken, daß im voll entfalteten HEGELSchen System die Anschauung Gottes nicht im Jenseits, sondern in der Geschichte stattfindet. Damit hat der

spekulative Akt das Monopol für die Vollendung des Menschen. Das bedeutet eine Vernichtung des Jenseits und der Zukunft - kurz jeglicher Art von Transzendenz - und damit eine Liquidierung der christlichen Lehre von den letzten Dingen. Dem Diesseitigen wird damit eine letzte und absolute Bedeutung, so wie sie bisher nur das Transzendente hatte, zugeschanzt. Deshalb kann auch für D. F. STRAUSS die totale Fülle des göttlichen Logos, des wahren und wirklichen Gottmenschen, nur der Menschheit in ihrer historischen Realität zukommen.<sup>286</sup> D. F. STRAUSS unterlegt überdies dem Prozeß der spekulativen Menschwerdung des Menschen die Evolution des naturwissenschaftlichen Positivismus, den er später zu einem "neuen Glauben", dem bürgerlichen Fortschrittsoptimismus des anbrechenden industriellen Zeitalters modifiziert.<sup>287</sup>

Bei diesem Stand der Entwicklung ist die Spaltung der HEGELschen Schule in eine Linke und eine Rechte endgültig vollzogen:

D. F. STRAUSS Auffassung von der Gattung der Menschheit als dem wirklichen Gottmenschen steht die Auffassung K. F. GÖSCHELs gegenüber, daß die spekulative Philosophie nur das Produkt eines vom Logos inaugurierten Vollendungsprozesses sei,<sup>288</sup> und damit

"gipfelt die spekulative Philosophie in der Philosophie der Geschichte, - denn das höchste ist nicht der abstrakte Gedanke, sondern die Entwicklung und Wirklichkeit, das Leben und Dasein des Gedankens durch alle Stationen der Geschichte, - und die Philosophie gipfelt wieder in Christo, d.h. in dem Leben Jesu, wie die Menschheit, welche der Gegenstand der Geschichte ist, in der Person Christi gipfelt..."<sup>289</sup>

Auch J. SCHALLER (1810-1868), ein Schüler von K. F. ROSENKRANZ (1805-1879), argumentiert gegenüber D. F. STRAUSS, daß aus den Kategorien der Menschheitsgeschichte als Geschichte der Gattung das Prinzip der eschatologischen Vollendung nicht gefunden werden kann, da diese Kategorien mit ihrem unendlichen Prozeß den ewigen Zweispalt zwischen dem einzelnen Menschen und seiner

Gattung als "Natur" und als dem "natürlichen Leben" zugehörig offenbaren.<sup>290</sup> Entzweiung und Versöhnung, die Entäußerung der endlichen Natürlichkeit des Menschen und seine Vollendung seien vielmehr an den realen Prozeß einer ontologischen Vereinigung mit Gott in der Wahrheit gebunden.

Nach J. GEBHARDT laufen die Bedenken K. F. GÖSCHELs und J. SCHALLERs, auch anderer HEGEL-Schüler wie G. A. GABLER (1786-1853) und A. RUGE (1802-1880) "in dem einen Punkt zusammen, daß die erfahrene individuelle Gottmenschlichkeit nur gerechtfertigt ist durch die Annahme eines historischen Individuums, das den Durchbruch der Totalität des göttlichen Logos zur Geschichtlichkeit symbolisiert..."<sup>291</sup>

Motiv für die Forderung nach einer konkreten, nahezu positivistischen Charakteristik und raum-zeitlichen Festlegung der Inkarnation des göttlichen Logos war ein Erlahmen des Interesses an bloß theoretischer Spekulation und ein allzu offensichtliches Auseinanderklaffen der von der philosophischen Spekulation aufgestellten Behauptungen einerseits und den realen und alltäglichen Erfahrungen andererseits. Es zeigten sich die Auswirkungen der christologischen Konzeption HEGELs, nämlich daß er bei der Ausdeutung des urchristlichen "Jesus ist der Christus" den historischen Jesus, der ja Fundament jeder Christologie sein muß, eliminierte. Und ohne dieses Fundament konnte seine "christologische" Konzeption ganz verschiedenen Sachverhalten übergestülpt werden.

Daraus resultierte dann die Spaltung der HEGELschen Schule in Rechtshegelianer, die am ursprünglichen Inhalt des Systems festhielten, und in Linkshegelianer, bei denen sich der Umsturz der HEGELschen Philosophie zuerst auf ihren Charakter einer philosophischen Theologie bezog.<sup>292</sup>

Die Spaltung der HEGELschen Schule in Rechts- und Linkshegelianer war insofern im System angelegt, als durch die Zweideutigkeit

von HEGELs dialektischen "Aufhebungen" diese ebensoviel konservativ wie revolutionär ausgelegt werden konnten.<sup>293</sup> Im hier untersuchten Zusammenhang bedeutsam ist allein die linkshegelianische Umstülpung und Umwertung des HEGELschen Systems durch FEUERBACH, RUGE, STIRNER und MARX.

L. FEUERBACH bekämpfte immer engagierter die Lebensferne und Praxisferne des HEGELschen Systems,<sup>294</sup> und er stellte mit Nachdruck heraus, daß der reine Logos einer "Inkarnation" und die Idee einer "Verwirklichung" und "Verweltlichung" bedürfe.<sup>295</sup> Er ist damit schließlich an einem Punkt angelangt, wo er die dialektische Identität von Philosophie und Theologie, Begriff und Realität, Denken und Sein negiert.<sup>296</sup>

Auch MARX stellt die Frage, wie sich nach HEGEL überhaupt noch ein geistiger Standpunkt gewinnen lasse, der nicht der eines bloßen Beliebens ist. Nach HEGELs Tod stehen sich nämlich zwei Totalitäten gegenüber "eine in sich total gewordene Philosophie, und - ihr entgegen - die wirklich erscheinende Welt einer vollendeten Unphilosophie. Denn HEGELs Versöhnung mit der Wirklichkeit war keine in ihr, sondern nur mit ihr, im Element des Begreifens."<sup>297</sup>

Da MARX aber immer noch an HEGELs Prinzip der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit festhält, hebt sich mit der Verwirklichung der Vernunft in der wirklichen Welt die Philosophie in der Praxis auf, d.h. die Philosophie ist zum Marxismus als einer unmittelbar praktischen Theorie geworden.<sup>298</sup> Die ökonomische und gesellschaftliche Bedingtheit wird von MARX zum Absoluten erklärt. Damit ist - so K. LÖWITH<sup>299</sup> - HEGELs Metaphysik der Geschichte des Geistes an die Historie gebunden.

Die Schärfe bei der Erfassung der Totalität der menschlichen Arbeit, die die gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen schafft, verdankt MARX nach J. HYPPOLITE<sup>300</sup> der HEGELschen Philosophie:

"Beim Tier erscheint die Gattung nur durch den Tod und die unbewußte Aufeinanderfolge der Individuen; der Mensch dagegen bringt die Bedingungen seines Lebens, angefangen von seiner Umwelt, selbst hervor, schafft seine Lebenswelt und gestaltet sie stets von neuem durch die Arbeit. So baut die gesamte Gattung bewußt am gemeinsamen Werk und entfremdet sich auch in ihm. Allerdings erscheint die Totalität der Vermittlungen - Produktion, Konsum, Austausch - dem beschränkten Individuum nicht als solche. Dennoch muß dieses Ganze erfaßt und dargestellt werden. Hier läßt sich Marx von Hegel anregen und unternimmt später den Versuch, die noch entfremdete Totalität in Gestalt des Kapitals darzustellen. Dieses gemeinsame Werk ist die Produktion der menschlichen Gattung durch sich selbst. Es ist für das Selbstbewußtsein ineins eine Vergegenständlichung und eine Entfremdung."

Entfremdung wird also als ein gesellschaftlicher Prozeß begriffen, über dessen konkrete Bedingungen die marxistische Gesellschaftstheorie bzw. Geschichtsphilosophie, der historische Materialismus, Auskunft gibt.<sup>301</sup> Und der historische Materialismus als Versuch einer Sinndeutung der Gesamtgeschichte wirft im Hinblick auf das METZsche Programm einer PTh die Frage auf nach dem Verhältnis von menschlichem Handeln und Kommen des Reiches Gottes, bzw. ob im Kontext des historischen Materialismus der Begriff "Reich Gottes" überhaupt noch sinnvoll verwendet werden kann - selbst wenn er bis zum äußersten modifiziert wird.

#### 4. Reich Gottes - diesseits? Der historische Materialismus

Bei der Diskussion des Problems des Verhältnisses von historischem Materialismus und PTh steht man vor der Entscheidung, ob der historische Materialismus zweckmäßiger genetisch bzw. diachronisch oder systematisch abzuhandeln ist. Der Gesamtintention der Arbeit folgend, wurde indes die systematische Darstellung gewählt. Dabei war der schwerwiegende Nachteil in Kauf zu nehmen, daß der MARX der Frühschriften von 1844 etwa mit STALIN in einer systematischen Konzeption zusammengebracht werden mußte, deren Rahmen zunächst allein vom Begriff "historischer Materialismus" abgesteckt wurde. Es stellt sich die Frage, was METZ wohl bei "Anknüpfung an die linkshegelianische Tradition"<sup>302</sup> impliziert haben mag. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß METZ auch das Histomat-Verständnis des orthodoxen stalinistischen Kommunismus einbezogen wissen wollte, da dieser z.Zt. der Entstehung des METZschen Programms nicht à la mode war. Da METZ jedoch den Begriff "linkshegelianische Tradition" nicht abgrenzt, soll aus heuristischen Gründen auch der Histomat des orthodoxen Kommunismus stalinistischer Prägung betrachtet werden, da auf diese Weise am besten Konsequenz und Tragweite des METZschen Ansatzes sichtbar gemacht werden können.

Zweck der marxistischen Doktrin "historischer Materialismus", deren wesentliche Axiomatik auf MARX selber zurückgeht, ist "die Erforschung der Gesetze, die die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bestimmen..."<sup>303</sup>

Im folgenden sollen die drei für die Beurteilung der PTh von METZ wesentlichen Aspekte des historischen Materialismus behandelt werden:

- A) das Materielle als Grundaxiom alles Geschehens,
- B) das Problem einer Kompatibilität von heteronomer christlicher Individualethik und historischem Materialismus, der ja eine autonome Klassenethik impliziert,

C) die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs der Geschichte.

Da die genannten Aspekte im wesentlichen mit dem Grundaxiom des historischen Materialismus, der Materialität allen Geschehens gegeben sind, läßt sich nur eine schwerpunktmäßige Darstellung, nicht jedoch eine saubere Abgrenzung der genannten Punkte erzielen.

A) Grundaxiom des historischen Materialismus ist die Diesseitigkeit und Materialität allen Geschehens in der Welt, also auch des gesellschaftlichen und historischen - gemäß der 6. FEUERBACH-These von MARX: "Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse." Dadurch, daß dieses Grundaxiom in einem voluntaristischen und damit letztlich irrationalen Akt als monokausale Ursache für alles Geschehen gesetzt ist, wird die HEGELsche Totalität der Geschichtsbetrachtung gewährleistet.

Dieser Monismus der Immanenz garantiert auch, daß "alle geistigen und körperlichen Aktionen in der Theorie-Praxis-Einheit als erkennende und gestaltende Tat im Prozeß und als Prozeß des Geschehens zusammenfallen."<sup>304</sup> In einer weiteren Konsequenz wirft dies das philosophische Problem auf, inwieweit hier auch Subjekt und Objekt jedes Geschehens identisch werden, und damit zeichnet sich eine Dialektik von Freiheit und Determination ab.<sup>305</sup>

Dialektisch und nicht kausal-mechanistisch wird beim historischen Materialismus auch der Bewegungsablauf der Materie verstanden. Das bedeutet in bezug auf den gesamten Ablauf der Geschichte:

"Die eigentlich weltverändernden Produktivkräfte werden in ihrer fortschrittlichen Entwicklung durch die retardierende Wirkung des sozialen Apparates (Produktionsverhältnisse und ideologischer Überbau) gebremst. Die hieraus

resultierenden Spannungen und Konflikte wirken dann ... mobilisierend auf den Fortschritt der Menschheit, indem die quantitative Ansammlung widersprüchlicher Elemente in einer Gesellschaftsformation in einem umwälzenden Sprung der Entwicklung (Revolution) zu einer qualitativ neuen Formation führt."<sup>306</sup>

Als Ziel des Geschichtsprozesses gibt die Prognose der marxistischen Geschichtsphilosophie folgendes an:

"Der Prozeß des Klassenkampfes führt über die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln zur 'Aufhebung' aller Klassen und zum Absterben des Staates, des Zwangsapparates der Klassenherrschaft. Damit ist die Freiheit des zu sich selbst zurückgekehrten Menschen erreicht, der dann seine Geschicke selbstverantwortlich und mit Einsicht in die Notwendigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit gestalten wird."<sup>307</sup>

Mit Pathos und unter Verwendung sowohl eines humanistischen als auch eines anthropogenetischen Vokabulars - bei welch letzterem unverkennbar DARWIN Pate gestanden hat - umreißt MARX mehr die- des Ziel des Ablaufs der Geschichte, als daß er es genau angibt und kennezeichnet:

"Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschlicher Selbstentfremdung, und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reich- tums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Men- schen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. mensch- lichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Natu- ralismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalis- mus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen

Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung."<sup>308</sup>

B) Dieses Abstecken des Zieles, das die Menschheit gemäß der marxistischen Geschichtsphilosophie erreichen kann und soll, impliziert als Folge der rigorosen und militanten Immanenz dieses Zieles und aller Mittel zu seiner Erreichung eine Reihe von Aussagen, aus der eine prinzipielle und absolute Unvereinbarkeit der marxistischen Anthropologie mit den Forderungen einer christlichen Ethik abgeleitet werden kann. Mit christlicher Ethik ist in diesem Zusammenhang eine Ethik gemeint, die auf der Inkarnationstheologie basiert und die ethischen Anforderungen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu als zentrale ethische Prinzipien erachtet.

a) Die Aufhebung der menschlichen Entfremdung geschieht wesentlich durch die Abschaffung des Privateigentums. Es besteht deshalb ein krasser Widerspruch zur Inkarnationstheologie, auf die METZ rekurriert, da für diese die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung (christlich gesprochen die Erlösung) mit dem historischen Faktum der Inkarnation bzw. der gnadenhaften Aneignung der Auswirkungen des Inkarnationsgeschehens von seiten des einzelnen Christen erfolgt. Es handelt sich also beim historischen Materialismus um eine autonome Wirkursache für die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, bei der christlichen inkarnatorischen Theologie um eine heteronome Wirkursache für die Abschaffung der Auswirkungen der menschlichen Selbstentfremdung.

b) Demgemäß ist, da Naturalismus = Humanismus und Humanismus = Naturalismus ist, die im historischen Materialismus implizierte Ethik eine Ethik, die von den Naturgesetzen diktiert wird - im Gegensatz zur theonomen christlichen Ethik.

c) Das unter b) Gesagte bedingt wiederum, daß die im historischen Materialismus implizierte Ethik als Klassenmoral<sup>309</sup> nicht kompatibel ist mit der Individualethik einer christlichen Ethik der Freiheit:

"Die Theologie sieht die Freiheit als ein ursprüngliches und unveräußerliches Phänomen des Menschen... Menschsein heißt in einer fundamentalen und unaufhebbaren Weise - als 'Subjekt' sich selbst gehören und in diesem Sinne 'frei' sein. Der Mensch erscheint hier als jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat ('Subjektivität'), das nie einfach 'Natur', sondern immer schon 'befindlich' ist. Nichts geschieht ihm über dieses Selbstverständnis hinweg, sein 'Ich' ist schlechthin unüberspringbar (Kant, Ficht: unobjektivierbar), es kann nie durch ein anderes ersetzt oder erklärt werden (auch nicht durch die eigene reflexive Vorstellung von sich selbst). Es ist echter Ursprung, nicht noch einmal auf etwas anderes gestellt und deshalb auch nicht von anderem her ableitbar bzw. auf solches hin 'begründbar'. So ist der Mensch auch der Unvergleichliche, der in kein System eingeordnet, in keiner Kategorie völlig untergebracht, keiner 'Idee' subsumiert werden kann."<sup>310</sup>

d) Für die Erreichung des vom historischen Materialismus umrissenen Zieles des Gesamtablaufs der Geschichte ist unabdingbar ein bestimmtes Subjekt-Objekt-Verhältnis (Aufhebung des Privateigentums). Für die Teilnahme am eschatologischen Reich Gottes jedoch ist nach Mt 25,31-46, konstitutiv eine Subjekt-Subjekt-Beziehung: "was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25,40).

e) Schließlich ist eine Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung und eine Lösung des Rätsels der Geschichte durch den Menschen nicht innerhalb einer Reich-Gottes-Theologie vereinbar, wenn man sich eine weitere Aussage der eben herangezogenen

Matthäus-Perikope vergegenwärtigt; nämlich: "Nehmt in Besitz das Reich, das euch seit Anbeginn der Welt bereitet ist" (Mt 25,34).

C) Kann das Reich Gottes aufgrund von politischem Handeln gemäß den Gesetzmäßigkeiten des historischen Materialismus geschaffen werden?

Der historische Materialismus bietet ein geschlossenes System von Gesetzen, d.h. Korrelationen von Abläufen, die auf einer Analyse der bisherigen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft beruhen, und die zugleich ein prognostisches Verfahren, den künftigen Ablauf der Entwicklung vorauszuwissen, zu sein beanspruchen. Die erkenntnistheoretische Kritik an einer solchen prinzipiellen Annahme eines gesetzmäßigen Geschehens und der Möglichkeit, es zu erkennen, läuft darauf hinaus, die Gesetze lediglich als Korrelations-Schemata<sup>311</sup> und nicht als ontologische Gegebenheiten anzusehen. Dieser erkenntnistheoretische Einwand wird jedoch leicht mit dem Hinweis auf den Erfolg der industriellen Praxis und auf naturwissenschaftliche Experimente, die beide mit einer objektiven Gegebenheit der Naturgesetze operiert, entkräftet,<sup>312</sup> d.h. also, innerhalb der cartesianischen Rationalität sticht die erkenntnistheoretische Kritik an der prinzipiellen Erkennbarkeit von Gesetzen nicht.

Sie ist jedoch nicht zu widerlegen, wenn es sich um Gesetze handelt, die innerhalb einer auf Totalität im HEGELschen Sinne ausgerichteten Rationalität erkannt und angewendet werden müssen, und mit dieser Art von Gesetzen haben wir es beim historischen Materialismus zu tun. Die Totalität im HEGELschen Sinne ist, wie bereits behandelt, mit dem geschlossenen System eines materialistischen Monismus gegeben. Dieses impliziert auch die prinzipielle Einheit von Natur- und Geistes- bzw. Gesellschaftswissenschaften, d.h. es muß eine Kompatibilität zwischen naturwissenschaftlichen Gesetzen und Gesetzen, die die gesellschaftliche Entwicklung beschreiben, geben.

Dagegen läßt sich natürlich das anthropologische Argument ins Feld führen, daß das Menschsein des Menschen gerade in seiner Möglichkeit, sich von den Vorgegebenheiten der Natur zu lösen, besteht, und dieser anthropologische Einwand gegen Gesetze, die rational im HEGELschen Sinne zu sein behaupten, ist nicht zu entkräften.

Hier, wo es um die axiomatischen Grundlagen des historischen Materialismus geht, stellt sich die Frage nach der Tragfähigkeit der Fundamente des Marxismus als geschlossenem System von normativen Behauptungen. Da es sich beim Marxismus also um ein geschlossenes System handelt - nach H. FLEISCHER liegt die aktuelle Bedeutung eines ganzheitlich-geschlossenen Geschichtsverständnisses darin, daß es auch die Zukunft theoretisch verfügbar macht<sup>313</sup> - stehen die Normen, die es setzt, in Korrelation zu seinen axiomatischen Voraussetzungen. Nach FLEISCHER stünde integraler Fortschritt als anthropologische Normativität "unter dem doppelten Kriterium, daß sich zum einen die Macht des Menschen über die Natur vermehrt, zum andern die Macht des Menschen über den Menschen vermindert."<sup>314</sup> Diese anthropologische Normativität hat nach FLEISCHER letztlich ihren Grund in einer bestimmten Selbstaffirmation des menschlichen Subjekts, und die Normsetzung einer künftigen "menschlichen Gesellschaft" ist ein praktisches Projekt.<sup>315</sup>

Man kann jedoch nicht umhin, eine solche liberalistische und undialektische Marxismus-Interpretation, wie sie FLEISCHER anbietet, in Zweifel zu ziehen, da man zum einen vergeblich nach einer hinlänglichen Differenzierung zwischen Marxismus und Liberalismus Ausschau hält - charakteristisch ist, daß bei FLEISCHER die Dialektik als Bewegungsgesetz der Geschichte stillschweigend zu linearem Evolutionismus umgedeutet wird - und da man sich zum andern nicht vorstellen kann, wie ein dergestalter Marxismus die Massen zu mobilisieren imstande wäre. Und trotz FLEISCHERS hohem theoretischem Niveau sieht man sich gezwungen, nach einer anderen Normativitäts-Legitimation des Marxismus Ausschau zu halten.

Als Gegenstück bietet sich K. LÖWITHs Analyse des Marxismus in seiner berühmten Abhandlung "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" an, in der LÖWITH säkularisiertes Gedankengut der jüdisch-christlichen Eschatologie als Ursprung marxistischer Zielvorstellungen aufdeckt. Jüdischer Gerechtigkeitsinn und christliche Reich-Gottes-Vorstellungen bestimmen nach LÖWITH letztlich MARX' Analyse der vergangenen und gegenwärtigen Situation der menschlichen Gesellschaft:

"Die Geschichte der Industrie und des Handels wird immer mehr eine Geschichte der Empörung der modernen Produktionskräfte gegen die gesellschaftlichen und ökonomischen Produktionsverhältnisse... Das Proletariat rettet die ganze menschliche Gesellschaft, indem es die gemeinsamen Interessen des gesamten Proletariats, d.h. das kommunistische Anliegen der Arbeiterklassen, in den verschiedenen Ländern zur Geltung bringt... Schließlich wird der ganze Bereich der Lebensnotwendigkeit abgelöst werden durch ein 'Reich der Freiheit' in einer höchsten Gemeinschaft kommunistischer Prägung: ein Reich Gottes, ohne Gott - das Endziel des historischen Messianismus von Marx."<sup>316</sup>

LÖWITH weist darauf hin, daß man durch wissenschaftliche Analyse nicht erheben könne, daß "der Klassenkampf d e r wesentliche, alles übrige 'bedingende' Faktor der Geschichte sei."<sup>317</sup> Das könne man nur, wenn man dem Faktum der Ausbeutung als alles infizierendem Bösen eine dogmatische Bedeutung zuerkenne. Da also der ganze Geschichtsprozeß das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin spiegele, sei der historische Materialismus Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie.<sup>318</sup>

LÖWITHs Deutung der marxistischen Geschichtsphilosophie wurde inzwischen von verschiedenen Seiten zu widerlegen versucht: von H. BLUMENBERG<sup>319</sup> und W. KAMLAH.<sup>320</sup>

KAMLAH nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen BLUMENBERG und LÖWITH ein: er konzidiert LÖWITH zwar, daß seine Analyse in einigen Fällen zutreffend sei, seine Grundthese könne jedoch nicht für das gesamte von LÖWITH untersuchte Feld aufrechterhalten werden. KAMLAH weist bei DESCARTES nach, daß der neuzeitliche Fortschrittsenthusiasmus keineswegs durch Säkularisierung der christlichen Hoffnung entstanden ist, sondern originaliter im Umkreis der sich entfaltenden neuzeitlichen Naturwissenschaft:<sup>321</sup>

"Die pathetische Überschwenglichkeit dieser Hoffnung, reinsten Ausdruck der hohen Aufklärung, hat mit dem enthusiastischen Chiliasmus des Christentums mancherlei gemeinsam. Das wiederhergestellte Paradies scheint in humanistischer Bildungssprache als 'Elysium' wiederzukehren, und man wird nicht ausschließen dürfen, daß diese Denker der Aufklärung und Wortführer der Revolution gleichsam wetteifernd die ihnen wohlbekannte christliche Hoffnung vor Augen hatten, daß ihre profane Heilserwartung, bis zu Marx und Lenin, die durch die Profanisierung erloschene christliche Erwartung auch in den Herzen ihrer Anhänger kompensiert hat. Das ist jedoch nicht 'Säkularisierung'. Es handelt sich nicht darum, daß sich ein christlicher Gedanke in der Profanisierung erhalten hätte oder, wie bei Lessing und Hegel, ausdrücklich konserviert worden wäre."<sup>322</sup>

KAMLAH bewegt sich mit seiner Argumentation allerdings auf einem Feld, auf dem nicht auf leichte Weise ein wissenschaftliches Für oder Wider gewonnen werden kann: dem geheimer Motivationen. Wir versuchen deswegen, die Säkularisierungsthese verlassend, die Grundlagen der anthropologischen Normativität beim historischen Materialismus aus der Interpretation eines Textes von MARX selber zu gewinnen.

In seinem Aufsatz "Die Revolution von 1948 und das Proletariat" (1956) analysiert MARX die menschliche Selbstentfremdung seines Jahrhunderts:

"Es gibt eine große Tatsache, die für das 19. Jahrhundert charakteristisch ist, und die keine Partei ableugnen kann. Auf der einen Seite sind industrielle und wissenschaftliche Kräfte zum Leben erwacht, wie sie keine frühere Geschichtsepoche je ahnen konnte. Auf der andern Seite machen sich Anzeichen eines Verfalls bemerkbar, der die vielgenannten Schrecken aus den letzten Zeiten des römischen Reiches in Schatten stellt. In unserer Zeit scheint jedes Ding schwanger mit seinem Gegenteil. Die Maschine ist mit der wundervollen Kraft begabt, die menschliche Arbeit zu verkürzen und fruchtbar zu machen: wir sehen, wie sie zu Hunger und Überarbeit führt. Die neu entfesselten Kräfte des Reichtums werden durch ein seltsames Spiel des Schicksals zu Quellen der Entbehrung. ... Die Menschheit wird Herr in der Natur, aber der Mensch wird Sklave des Menschen... Das Resultat aller unserer Erfindungen und unseres Fortschritts scheint zu sein, daß materielle Kräfte mit geistigem Leben ausgestattet werden, und die menschliche Existenz zu einer materiellen Kraft verdummt. Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft hier, modernem Elend und Verfall dort; dieser Gegensatz zwischen den Produktivkräften und den sozialen Verhältnissen unserer Epoche ist eine Tatsache, eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache... Wir für unseren Teil mißkennen den schlaun Geist nicht, der rüstig fortfährt, all diese Gegensätze herauszuarbeiten. Wir wissen, daß die neuen Kräfte der Gesellschaft, um gutes Werk zu verrichten, nur neue Menschen brauchen..."<sup>323</sup>

Aufhebung der Selbstentfremdung als Norm geschichtlichen Handelns ergibt sich aus der Analyse dessen, was neu ist im 19. Jahrhundert gegenüber anderen Jahrhunderten und aus dem Rückgang auf seine Entstehungsgründe. Dabei wird der Blick durch die dialektische Methode HEGELS geschärft, und es erweist sich Geschichte als Dialektik der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse.

Wegen der Doppelfunktion des historischen Materialismus aufgrund der Theorie-Praxis-Einheit<sup>324</sup> sowohl als zukunftsweisender Norm als auch als Aktionsmethode, spiegelt sich beim historischen Materialismus die Norm in der Methode und die Methode in der Norm. Das bedeutet: um zu einem Zustand ohne Selbstentfremdung zu gelangen, muß aus jedem Ding sein Gegenteil herausgeholt werden, woraus die Forderung nach Praxis der revolutionären Veränderung resultiert. Die Aktionsmethode der Revolution hat ihre theoretische Legitimation in der HEGELschen Dialektik, eine Legitimation also - und hier folgen wir G. GURVITCH<sup>325</sup> - die sich letztlich als mythisch und damit irrational erweist.

In MARX' Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie verhärtet MARX die eben aufgezeigte Einheit von Norm und Aktionsmethode zu einer objektiven Prozeßlogik, die objektivierbare Aussagen über den Gang der Geschichte der Menschheitsgattung zu machen vorgibt und deswegen den Anspruch erhebt, ein prognostisches Verfahren für die rationale Konstruktion der Zukunft der menschlichen Gesellschaft zu sein. Allerdings ist nur historischer Materialismus als objektive Prozeßlogik durch eindeutige Angabe eines Zieles und einer Methode, dieses Ziel zu erreichen, in der Lage, die Massen zu mobilisieren. Eine subjektivistische marxistische Geschichtsphilosophie, so wie sie von H. FLEISCHER wieder HEGELianisch auf den Kopf gestellt wurde, kann hingegen keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken. Und nicht ohne Grund hat sich der historische Materialismus als objektive Prozeßlogik auf Dauer da etabliert, wo der Marxismus politische Durchschlagkraft hatte. Hier sind neben STALINS "Über dialektischen und historischen Materialismus" von 1938 die "Marxistische Philosophie"<sup>326</sup> von 1967 geradezu klassische Vertreter.

Nun, die Schienen, die von den Vertretern des historischen Materialismus gelegt wurden, scheinen stabil, und sie führen eindeutig in eine ganz bestimmte Richtung. Wer gibt aber die Garantie dafür, daß das Ziel "Heil der Menschheit im Diesseits" in

der vom historischen Materialismus aufgewiesenen Richtung liegt? MARX' Geschichtsphilosophie ist ganz und gar bestimmt vom mechanistischen und darwinistischen Weltbild seiner Zeit, und die Kinderschuhe, denen man in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts entwachsen ist, kann man nicht mehr anziehen.

Theologisch gesehen fällt außerdem ein Operieren mit der objektiven Gesetzeslogik des historischen Materialismus unter das Pharisäerverdikt Jesu, das sich mit äußerster Schärfe gegen berechnendes Erhandeln der Heilsgaben Gottes wendet. Es entspricht außerdem nicht der Weigerung Jesu, über Tag und Stunde der Ankunft des eschatologischen Reiches zu spekulieren, die nur der Vater kennt. Und Schließlich kann am Ende dieser Argumentationskette H. MAIERS frühes Argument gegen die PTh wieder aufgegriffen werden, daß Begriffe nicht wider ihre historische Schwerkraft beliebig umgedeutet werden können, denn man kann mit keiner Theorie, sei sie noch so scharfsinnig erdacht, Marxismus in Christentum und Christentum in Marxismus uminterpretieren, oder um mit M. WEBER zu sprechen, die absolute Ethik des Evangeliums "ist kein Fiaker, den man beliebig halten lassen kann, um nach Befinden ein- und auszusteigen"<sup>327</sup> und "die materialistische Geschichtsdeutung ist auch kein beliebig zu besteigender Fiaker..."<sup>328</sup> Man kann sich nur für das eine oder aber das andere entscheiden.

## 5. Ein chiliastisches Konzept

Haben wir das Konzept der PTh nicht allzusehr als ein chiliastisches System dargestellt? Wurde der von METZ immer wieder mit starker Entschiedenheit betonte eschatologische Vorbehalt angemessen berücksichtigt? Wir meinen nein, denn da, wo die PTh bis jetzt von politischer Bedeutung wurde, nämlich bei den südamerikanischen Befreiungstheologien,<sup>329</sup> da zeigte sich, daß sich mit dem eschatologischen Vorbehalt politisch nicht operieren läßt, und daß die Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts immer gegenläufig ist zu politischer Effizienz. WOLFHART PANNENBERG<sup>330</sup> sieht zudem eine geistesgeschichtliche Konstellation, die bewirkt, daß - wie HANS MAIER<sup>331</sup> formuliert hat. - die schöpferisch-produktive Seite der Eschatologie den Vorbehaltscharakter des Eschatologischen aufzehrt.

PANNENBERG skizziert folgende Argumentationslinie: Das Neue an der von METZ initiierten PTh ist die Neigung zu einer grundsätzlichen Opposition gegen die gegenwärtige Gesellschaft und ihre Institutionen, die in Verbindung mit der Neuentdeckung der Eschatologie entstand und die dazu tendierte, der gegenwärtigen Gesellschaft die Errungenschaften wahrhaften Friedens und wahrhafter Gerechtigkeit abzusprechen, um sie der eschatologischen Zukunft Gottes vorzubehalten. Wurde nun das Bedürfnis nach einer Verknüpfung der göttlichen Forderung nach radikaler Veränderung mit einer konkret inhaltlichen Beschreibung und Kritik der bestehenden Gesellschaft empfunden, die auf dieselbe Forderung hinauslief, dann legte sich die Verbindung des aus der dialektischen Theologie hervorgegangenen eschatologischen Dualismus mit marxistischer Gesellschaftsanalyse nahe, zu der es im Wirkungsbereich des Barthianismus vielfach gekommen ist. Als die Befreiungstheologien die neue Eschatologie der "Theologie der Hoffnung" auf der Grundlage eines entschiedeneren politischen Anschlusses an die marxistische Kritik der kapitalistischen Gesellschaft und in Verbindung mit marxistisch bestimmten Bewegungen revolutionärer Befreiung sich aneigneten und

weiterführten, taten sie das in deutlicher Kontinuität mit der Theologie der Hoffnung. Christlicher Chiliasmus und der moderne säkulare Chiliasmus marxistischer Prägung amalgamierten sich also.

Als weiterer Faktor kam hinzu die Affinität (wenn auch nicht Identität) zwischen Chiliasmus und Calvinismus. Und diese Affinität scheint der Zuwendung vieler Christen zu den Verlockungen des marxistischen Chiliasmus christliche Plausibilität und Legitimation zu geben, einer Zuwendung, die motiviert ist durch die Sehnsucht nach einem ganzheitlichen Christentum, das auch den Bereich der Politik nicht ausschließt, und die durch die traditionelle "Zwei-Reiche-Lehre" nicht befriedigt werden konnte. Eher wurde noch die calvinistische theokratische Tradition akzeptiert. Denn trotz aller Vorbehalte besteht bei Calvin eine Entsprechung zwischen dem Prozeß der Heiligung beim einzelnen Christen und der Konzeption des weltlichen Regiments, indem sie beide den Zwecken des göttlichen Geistes zugeordnet werden.

Im Neocalvinismus sieht PANNENBERG zunächst die Entwicklung einer fortschreitenden Freilassung von theokratischem Prinzip und politischer Form, denn die Freigabe politischer und religiöser Freiheit des einzelnen schien wegen seiner Unmittelbarkeit zu Gott unter der Leitung des Heiligen Geistes geboten. Ohne diesen Bezug auf das Gegenüber Gottes bedeuten die modernen Freiheitsrechte jedoch nur die Freigabe individueller Willkür. Und in dieser negativen Bedeutung ihres Freiheitsgedankens blieb die liberale Kultur stillschweigend abhängig von dem theokratischen Ideal. Aber diese Bezogenheit war so verborgen und verschüttet, daß der Neocalvinismus - vor allem in der Person von BARTH - wenig Sorgfalt verwendete bei der Bildung von Analogieschlüssen, die die Realitäten des göttlichen Bereichs zu denen des menschlichen in Beziehung setzten und umgekehrt.

Auch die heutige Befreiungstheologie weicht in diesem Punkt von der liberalen Tradition ab, indem sie kaum Vorkehrungen dagegen

trifft, "daß eine neue Machtelite eine tyrannische Herrschaft ausübt, nachdem sie unter dem Vorwand einer 'Befreiung' des Volkes von Unterdrückung zur Herrschaft gelangt ist, wie das ja gewöhnlich bei revolutionären Umstürzen oder Kriegen geschieht. Die Befreiungstheologen sind an diesem Punkte so naiv und der hier lauernenden Gefahr offenbar so wenig gegenwärtig, daß sie sogar die Unterscheidung der europäischen eschatologisch orientierten Theologie zwischen der endgültigen Zukunft des Reiches Gottes und vorläufigen fragmentarischen Antizipationen dieser Zukunft durch menschliches Handeln ablehnen. Sie befürchten wohl, daß solche Unterscheidungen das Engagement des Volkes für das neu durchzusetzende Modell einer veränderten Gesellschaft vermindern könnten. In der Tat vermindert es den Fanatismus, wenn die Leute von der Einbildung abgehalten werden, daß sie für die absolute Wahrheit selber fechten."<sup>332</sup>

PANNENBERG weist noch darauf hin, daß verlässlichere Kriterien für eine nichtideologische Analogiebildung von göttlicher und menschlicher Realität einzig und allein einem wie auch immer gearteten Naturrecht entnommen werden könnten.

Haben wir METZ hier nicht einen Zerrspiegel vorgehalten? Wir meinen, daß es kein Zerrspiegel, sondern ein Spiegel ist, da man ja bei METZ ein ähnliches Realitätsdefizit feststellen muß. Es liegt nahe anzunehmen, daß das Fehlen realer politischer und sozialwissenschaftlicher Analysen und Bezüge wohl auch ein Erbe der RAHNERschen Unterscheidung zwischen "kontingent" und "transzendent" ist, wobei dem "Kontingenten" ein Moment des Irrelevanten anhaftet. Und so leistet das Fehlen einer nichtideologischen Gesellschaftsanalyse Vorschub für eine - trotz aller gegenläufigen theoretischen Beteuerungen - säkularen chiliastischen Entwicklung.

## V. Ausblick

### Zur Kritik der Politischen Theologie

#### 1. Nur eine Wiederauflage von ALBERT SCHWEITZERS "konsequenter Eschatologie"?

Das wesentliche Gebundensein des Kommen des Gottesreiches an die Heilsmittlerschaft Jesu Christi hat auch Konsequenzen für die theologische Bewertung der "Mitte der Zeit", der Zeit der Gegenwart Christi auf Erden. METZ hat in seiner bis dahin (1979) letzten Veröffentlichung zur PTh "Glaube in Geschichte und Gesellschaft" erneut einen starken Akzent auf die Apokalyptik gelegt, wobei die Stoßrichtung einer gleichzeitigen Polemik wohl - ganz auf der Linie der Frankfurter Schule liegend - gegen eine evolutive, mechanistische Zeitauffassung geht, die dem Kult der Machbarkeit Vorschub leistet und die gleichzeitig die Menschen in ein Gefängnis von Gleichförmigkeit und Langeweile einschließt. Diese evolutive Zeitauffassung ist für METZ "eine selbst nicht mehr zu legitimierende Grundannahme technischer Rationalität, innerhalb derer sich zwar Strukturen und Tendenzen, Formen höherer und niederer Komplexität aufweisen und sortieren lassen, die sich aber als ganze der weiteren Aufhellung permanent entzieht. In diesem Sinne arbeitet die Entwicklungslogik nicht nur funktional mit wechselnden Hilfssymbolen; sie ist selbst von einem Grundsymbol geleitet, dem der Evolution. Das aber ist keineswegs rationaler als die Zeitsymbole der Religion, eben nur undurchdringlicher."<sup>333</sup> "Eine Theologie aber, die sich kritiklos dem Zeitbild eines evolutionistischen Historismus unterwirft, für den Zeit eben kontinuierlicher Zeitablauf ist - und sonst nichts, wird sich (mit der "Naherwartung") auch um alles andere bringen."<sup>334</sup>

Auch in METZ letzter Veröffentlichung wird die Zeit unter transzendenten Qualitätsmerkmalen betrachtet:

"Unter der Herrschaft eines evolutionistischen Zeitideals wird der Reich-Gottes-Gedanke für den einen strikt entzeitlicht (nach dem Schema Reich Gottes - Reich dieser Welt, Transzendenz-Immanenz), von den anderen aufgetragen auf ein Evolutionsschema, in dem die Kategorie der Vollendung selbst schon prozeßhaft-evolutionär kalkuliert ist: das Reich Gottes wird zur baren Utopie, die sich entlang des "Fortschritts" verwirklicht. Beide Ansätze veruntreuen den spezifischen Zeitkern der Reich-Gottes-Botschaft."<sup>335</sup>

Den spezifischen Zeitkern der Reich-Gottes-Botschaft, die "Mitte der Zeit" sieht jedoch der reformierte Exeget OSCAR CULLMANN nicht bei der Eschatologie angesiedelt, sondern mit der Heilsgewalt Jesu Christi. Das ermöglicht seiner Meinung nach erst das spezifische Verhältnis des Christentums gegenüber der Zeit, das darin besteht, daß "im Urchristentum die heilsgeschichtliche Linie viel k o n s e q u e n t e r als zusammenhängende fortlaufende Zeitlinie durchgeführt ist, als dies im Alten Testament möglich war. Das hängt damit zusammen, daß im Neuen Testament auch die Gegenwart in besonderer Weise als "Zeit zwischen Auferstehung und Parusie" in das Heilsgeschehen einbezogen werden kann, daß ein Ereignis der Vergangenheit, nämlich Tod und Auferstehung Christi, als die entscheidende Mitte der ganzen Offenbarungslinie angesehen wird und daß auf diese Weise die Zukunft nicht mehr vage und unbestimmt mit dem vorhergehenden Geschehen verbunden ist, sondern daß jetzt erst aufgrund der f e s t e n O r i e n t i e r u n g an j e n e r z e i t l i c h e n M i t t e die Linie von Anfang an in ihrem lückenlosen Zusammenhang deutlich gemacht werden kann... Wenn wir nicht vor allen theoretischen Schlagwörtern uns prinzipiell hüten möchten, wären wir versucht, dem Schlagwort der 'konsequent eschatologischen' Betrachtungsweise des Neuen Testaments dasjenige der 'konsequent offenbarungsgeschichtlichen' Betrachtungsweise entgegenzustellen. Wer nur von der Eschatologie spricht, sieht die ganze Frage in einer verengten Perspektive"<sup>336</sup> Während nach CULLMANN für die Juden das künftige Kommen des Messias die Mitte der Zeitlinie

war, liegt die Mitte der Zeit für den Christen seit Ostern nicht mehr in der Zukunft, sie ist "nicht mehr Zentrum der Heilsgeschichte, vielmehr liegt das Zentrum nun in einem historischen Geschehen."<sup>337</sup> Und "... die Offenbarung besteht eben gerade darin, daß verkündet wird, jenes Ereignis am Kreuz mit der folgenden Auferstehung war die schon geschlagene Entscheidungsschlacht... Es stimmt einfach nicht, daß das Urchristentum im gleichen Sinne eschatologisch eingestellt ist wie das Judentum... Das kann der sogenannten 'konsequenten Eschatologie' gegenüber nicht genug betont werden. Diese Überzeugung von der Auferstehung ist das Primäre, nicht die eschatologische Erwartung."<sup>338</sup> Und "die christliche Hoffnung ist nicht die jüdische."<sup>339</sup> "Die Eschatologie ist nicht beseitigt, wohl aber entthront, und das gilt zugleich in chronologischer und sachlicher Hinsicht."<sup>340</sup> "Das Urchristentum denkt auch eschatologisch, aber nun gerade nicht mehr 'konsequent', d.h. ausschließlich eschatologisch..."<sup>341</sup> CULLMANN weist in diesem Zusammenhang auf die Aussage der ältesten urchristlichen Glaubensformeln hin, die das Hauptinteresse der Urgemeinde ganz eindeutig bekunden, und bei denen von der Zukunft noch nicht die Rede ist. Es bleibt hier noch, darauf hinzuweisen, daß auch CULLMANN keiner Flucht aus der Zeit hinaus in die metaphysischen Gefilde der Zeitlosigkeit das Wort redet. Es kommt ihm auf das Erfassen der christlichen Heilsdialektik von Heilsgegenwart und Heilszukunft an. "Am Ende aber wird der Geist, der schon in uns wohnt, auch unsere sterblichen Leiber erfassen."<sup>342</sup> Darum bleibt es auch für die urchristliche Eschatologie wie für die jüdische dabei, daß sie sich nicht etwa in einer rein jenseitigen Sphäre abspielt."<sup>343</sup> Allein eine Verschiebung im Bereich der christlichen Zeitdialektik hat jedoch nach CULLMANN weittragende Konsequenzen in bezug auf die christliche Ethik:

"Wenn das Zentrum der urchristlichen Heilslinie wie in der jüdischen Apokalyptik in der Zukunft läge, so hätten Franz Overbeck und Albert Schweitzer recht, wenn sie die Einstellung des Urchristentums zur Welt als Weltverneinung erklärten... Man wird die Probe aufs Exempel machen können, daß

regelmäßig einer falschen, weil von der Heilsgeschichte isolierten Hoffnung eine falsche, nämlich asketische Ethik entspricht. Aber ebenso riskiert die neutestamentliche Ethik auch überall dort asketisch mißdeutet zu werden, wo die Hoffnung als Zentrum der urchristlichen Heilslinie angesehen wird und infolgedessen die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gegenwart nicht erkannt ist."<sup>344</sup>

Aus der Sicht des Realpolitikers kommt HANS MAIER zum selben Ergebnis:

"Der Christ muß sich dem, was ist, stellen. In diesem Sinn ist Blochs Diktum 'Was ist, kann nicht wahr sein' weder ein christlicher noch ein politischer Satz. Denn er verleitet zur Flucht aus der Geschichte in die schönere Zukunft einer 'befriedeten Gesellschaft' (H. Marcuse), während sich die Christen doch als Friedensstifter (Mt 5,9) gerade in dem, was ist, zu bewähren hätten."<sup>345</sup>

## 2. Eine neue Spiritualisierung

Die Betonung der menschlichen Aktivität und Verantwortung für das Kommen des Reiches Gottes beinhaltet mit einer Grundstimmung der Bejahung des Glaubens an die Machbarkeit eine Fokussierung der Freiheitsproblematik. Diese steht auch im Zentrum des von METZ übernommenen aufklärerischen Theorie-Praxis-Verhältnisses. Denn die Bewertung der Praxis, des KANTschen Reichs der Nooumena, als Ursprung aller ethischen Entscheidung verweist auf die Freiheit als deren Grund. Damit ist bereits die Emanzipationsthematik akzentuiert. Eine Weichenstellung liegt jedoch auch vor in bezug auf die Realitätsbindung, denn nach KANT gibt es keine Verbindung zwischen dem Reich der Nooumena und dem Reich der exakt erfaßbaren Phänomena.

Ein Primat der Praxis ergibt sich gemäß dem Theorie-Praxis-Verhältnis der Aufklärung auch daraus, daß Theorie insofern als Praxis verstanden wird, als sie aufklärend und damit politisch wirksam ist. "Hier bildet sich ein Verständnis von Theorie und Praxis heraus, das von großer Bedeutung wird für die Linkshegelianer und im 20. Jahrhundert für den Neomarxismus: insofern die Theorie von der Wirklichkeit aufklärend ist, indem sie bestehende soziopolitische Zwänge aufdeckt, hat sie als Theorie gesellschaftsverändernde Auswirkungen und ist selbst eine Art gesellschaftlicher Praxis."<sup>346</sup>

Ist METZ in bezug auf das Theorie-Praxis-Verhältnis Kantianer, so ist er doch mit seinen Optionen für Geschichte, Gesellschaft und Eschatologie Hegelianer, er vertritt eine emanzipatorische Geschichtsphilosophie. In deren Gefolge ist sein Demokratieverständnis, wie H. MAIER eindrücklich dargelegt hat, "geschichtsphilosophisch verengt und vereinseitigt", es ist im "Ghetto der Emanzipation" gefangen.<sup>347</sup>

Die bei METZ vorliegende Kombination zwischen aufklärerischem Theorie-Praxis-Verständnis und emanzipativer Geschichtsphilosophie

potenziert sich gegenseitig in bezug auf die Betonung des Freiheitsmoments der Demokratie und Vernachlässigung des Pflicht- und Bindungsmoments. MAIER polemisiert gegen "die Auffassung, diese Demokratie werde uns einfach per Weltgeist, Produktionsprozeß und 'Freiheitsgeschichte' quasi automatisch ins Haus geliefert. Ebenso wie die konkreten Freiheiten des einzelnen ist sie nichts Selbstverständliches, sondern muß aufgebaut, organisiert, vor Verfall bewahrt, gegen ihre Feinde verteidigt werden; und die Meinung, sie sei mit dem historischen Prozeß schon gegeben in einer Art von 'historical inevitability', ist eher geeignet, sie zu schwächen, als sie zu stärken."<sup>348</sup> Und weiter: "Wer Freiheit emanzipativ versteht, kann im Grunde nur eine unpolitische Freiheit wollen - sei es nun Freiheit im 'grünen Gemütswinkel' (Lessing), im anarchistischen 'Ohne mich' oder in der Leberecht-Hühnchen'-Idylle weltabgewandter Beschaulichkeit. Wer dagegen auf politische Beteiligung hinauswill, muß sich und anderen Abstriche von der idyllischen Freiheit zumuten: schon der Wahlakt kann den Sonntagsausflug kosten. Im Gegenüber von Emanzipation und Partizipation steckt der alte Gegensatz von bourgeois und politischer Freiheit, der die Problematik der realen (und speziell deutschen) Freiheitsgeschichte ausmacht; und es ist doch wohl Schwarmgeisterei, wenn uns bedeutet wird, der Gegensatz sei gar keiner und man könne beides, Partizipation und Emanzipation, zur gleichen Zeit haben."<sup>349</sup>

Eine Amalgamierung des ursprünglich kantianischen Theorie-Praxis-Verständnisses mit einer emanzipativen geschichtsphilosophischen Konstruktion liegt auch insofern vor, als bei METZ Praxis eo ipso als gesellschaftliche verstanden wird. Nach N. LOBKOWICZ "war HEGEL der erste, der ... von einer Praxis sprach, die nicht mehr das isolierte Tun eines einzelnen, sondern ein gesellschaftliches Handeln des Menschen bzw. der Menschheit ist. Deswegen wird seit HEGEL von Praxis meist so gesprochen, als ob Entscheidungen des einzelnen, auf bestimmte Weise zu handeln, oder etwas Bestimmtes herzustellen, für das Verständnis von Praxis von geringerer

Bedeutung wären. Drittens war HEGEL der erste, der von einer Theorie der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Handelns sprach, die weder normativ-praktisch noch reduktionistisch ist, d.h. weder der Gesellschaft vorrechnet, wie sie sein soll, noch ihre bestimmten Gestalten auf die physikalische Struktur der Welt (DESCARTES, HOBBS) oder die biologische Natur des Menschen zurückführt."<sup>350</sup>

Auch wenn METZ diese HEGELSche Konzeption durch die Einbeziehung narrativer Elemente modifiziert hat und damit dem Persönlichen und Individuellen wieder ein gewisses Recht eingeräumt hat, so ist doch das Übergewicht der Gesellschaft gegenüber dem Individuum einerseits und dem Staat andererseits geblieben - die Gesellschaft ist das allein politisch Seligmachende. Das Überborden aber des Gesellschaftsaspekts bei der emanzipativen Demokratietheorie und die damit verbundene Vernachlässigung des Institutionellen, Formalen und Technisch-Operationalen einerseits, von konkreten Details und allem historisch-Einmaligen und Individuellen andererseits macht jedoch die PTh zu einem fragwürdigen Faktor beim Wechselspiel zwischen Kirche und Politik. Und nur ein Theoretiker mit nichttotalitärem Demokratieverständnis verwendet genügend Intensität in bezug auf die Ausdifferenzierung des formal-institutionellen Ineinander von vorpolitischem sozialem Bereich, dem Staat als dem Inhaber "legitimer Gewalt" (MAX WEBER) und der Einzelperson, die mittels der Kommunikationsfreiheit Kontrolle über den Staatsapparat ausüben kann. Nur eine exakt ausdifferenzierte Demokratietheorie kann Orientierungshilfe im konkreten politischen Tagesgeschehen sein und nicht eine pauschale Angabe von "Optionen", die einen, wenn man vor der tagespolitischen "Ja-nein-Entscheidung" steht, im Stich lassen.

Mit seiner mangelnden Ausdifferenzierung und seinem "feinen Abstraktionsniveau" bekundet METZ eine Distanz von der Front des konkreten politischen Geschehens, die H. MAIER folgendermaßen diagnostiziert hat:

"Die Formeln des 'Exodus' (Moltmann), der 'Gesellschaftskritik' (K. Rahner), der 'kritisch befreienden' Aufgabe der Kirche (Metz) umschreiben nichts anderes als dieses 'Pathos der Distanz'. Ob sich darin nicht eine neue und viel gefährlichere 'Privatisierung' des Glaubens ankündigt als jene, die man in den Gestalten des Kierkegaardschen Einzelnen und der Existentialtheologie bekämpft? Denn daß man nicht zugleich für den konkreten Nächsten, für das politisch hic et nunc Erreichbare sorgen und gleichzeitig alles Beestehende hoffnungsfroh im Feuer der Eschatologie untergehen lassen kann, ist klar."<sup>351</sup>

- <sup>1</sup>H. MAIER, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1910, Freiburg 1965, 24f.
- <sup>2</sup>E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem: Theologische Traktate, München 1951, 105: "... 'politische Theologie' ..., die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht."
- <sup>3</sup>Kirche und Welt im Lichte einer "politischen Theologie": Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 99-116 und "politische Theologie": Sacramentum Mundi III, 1969, 1232-1240
- <sup>4</sup>PETERSON a.a.O. 104. Vgl. dazu auch A.A.T. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, I; Die Gottesstadt der Griechen und Römer, Tübingen 1959, 144f.
- <sup>5</sup>Aristoteles desmundo ed. Lorimer (Nouvelle collection de Textes et Documents publiée sous le patronage de l'Association Budé)
- <sup>6</sup>PETERSON a.a.O. 53
- <sup>7</sup>A.a.O. 58
- <sup>8</sup>Wort und Wahrheit 10 (1955) 19-30, 19. Vgl. auch: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften. Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. v. E. TOPITSCH, Köln-Berlin 1967, 57-71
- <sup>9</sup>PETERSON a.a.O. 68
- <sup>10</sup>Stellenangaben bei PETERSON
- <sup>11</sup>Stellenangaben a.a.O.
- <sup>12</sup>Stellenangabe: A.a.O. Fußn. 121
- <sup>13</sup>Stellenangabe: A.a.O. 91
- <sup>14</sup>A.a.O. 294. Vgl. dazu: W. KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes". Zweite, neubearb. u. erg. Aufl., Stuttgart-Köln 1951, 176
- <sup>15</sup>Stellenangabe: PETERSON a.a.O. 103
- <sup>16</sup>Berlin 1970
- <sup>17</sup>A.a.O. 38
- <sup>18</sup>A.a.O. 48f.
- <sup>19</sup>Göttliche Monarchie: Theologische Quartalschrift (1931) H. IV, 537-564

<sup>20</sup>C. SCHMITT, a.a.O. 47

<sup>21</sup>EHRHARDT III, 50. Vgl. auch J. RATZINGER, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter. Salzburg-München 1971

<sup>22</sup>A.a.O

<sup>23</sup>EHRHARDT I, 27F.

<sup>24</sup>Ehrhardt III, 34. Vgl. A. ADAM, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen: Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, hrsg. v. H.-H. SCHREY (Wege der Forschung CVII), Darmstadt 1969,33

<sup>25</sup>EHRHARDT III, 26

<sup>26</sup>"Sie (die Neuplatoniker) glaubten, grundlegend wäre die Erforschung des reinen, unwandelbaren und ewigen Gesetzes, welches den Mittelpunkt der utopischen Hoffnungen auf ein zukünftiges goldenes Zeitalter bildete. Es war ein mathematisches Gesetz - ungeschrieben, weil es direkt einleuchtete -, daher würde das goldene Zeitalter keine geschriebene Gesetzgebung haben. Folglich mußten die Philosophen selbst nach ihrem ungeschriebenen, philosophischen Gesetz leben, das ihnen Selbstverleugnung und Askese als Vorbedingungen für die ewige Glückseligkeit vorschrieb. Die Aufgabe und das Ziel waren ganz klar, der Irrtum lag in der Annahme, daß solch ein ewiges Gesetz existierte, welches dem menschlichen Verstand zugänglich war, und daß es menschliche Handlungen beeinflussen würde, wenn es einmal recht verstanden war." (EHRHARDT III, 20).

<sup>27</sup>A.a.O. 42

<sup>28</sup>A.a.O. 46

<sup>29</sup>A.a.O. 51

<sup>30</sup>J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 267

<sup>31</sup>J. PEPIN, La "Théologie Tripartite" de Varron: Mémorial G. BARDY, REA 2 (1956), 265-294, 273

<sup>32</sup>A.a.O. 293f.

<sup>33</sup>A.a.O. 294.

<sup>34</sup>G. EBELING, Hermeneutik: RGG III, Tübingen <sup>3</sup>1959, 242-262, 245

<sup>35</sup>H. MAIER, Augustin: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968, 93

<sup>36</sup>I. FETSCHER, Einleitung zu TH. HOBBS "Leviathan", Neuwied-Berlin 1966, XXXVI

- 37 H. MAIER, TH. HOBBS: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968, 372
- 38 H. MAIER, Revolution und Kirche, Freiburg <sup>2</sup>1965, 139. Ders., Rousseau: Klassiker des politischen Denkens II, München 1968, 129: "Eine ... Übertragung absolutistischer Vorstellungen auf Ideen der demokratischen Tradition findet sich in Rousseaus Volkssouveränitätslehre."
- 39 A.a.O., Revolution und Kirche 81. Vgl. auch G. TELLENBACH, Libertas, Darmstadt 1936
- 40 S. hierzu auch die differenzierende Stellungnahme bei H. MAIER, Revolution und Kirche 140, Fußn. 160
- 41 The Political Writings of J. J. ROUSSEAU, ed. by C. E. Vaughan, Bd. II, Oxford 1962, 129
- 42 The Political Writings of J. J. Rousseau, ed. by C. E. Vaughan, Bd. II, Oxford 1962, 129
- 43 Zum Folgenden: H. MAIER, a.a.O. 84-124
- 44 De l'esprit des religions 1791
- 45 The origins of totalitarian democracy, London 1952, 21ff.
- 46 Hierzu H. MAIER a.a.O. 149-157
- 47 A.a.O. 158-163
- 48 C. SCHMITT, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München-Leipzig 1922, 49
- 49 H. MAIER, a.a.O. 161
- 50 H. MAIER, a.a.O.
- 51 A.a.O. 177, Anm. 1
- 52 A.a.O. 199
- 53 C. SCHMITT ließ 1970 eine "Politische Theologie II" folgen, deren Untertitel: "Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie" darauf hinweist, daß SCHMITT die Ergebnisse von PETERSONS Monotheismus-Abhandlung als nicht fundiert und damit nicht als Fundamente tauglich zurückweist.
- 54 C. SCHMITT, Politische Theologie 42. Vgl. auch S. 43: "'Imiter les décrets immuables de la Divinité' war das Ideal staatlichen Rechtslebens, das dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts ohne weiteres einleuchtete. Bei Rousseau, in dessen Aufsatz 'Economie politique' sich dieser Ausspruch findet, ist die Politisierung theologischer Begriffe gerade beim

Souveränitätsbegriff so auffällig, daß sie wohl kaum einem wirklichen Kenner seiner politischen Schriften entgangen ist."

Dazu H. BALL, Carl Schmitts Politische Theologie: Hochland 21 (1923/4), H. 9, 263-286, 281: "Was Schmitts Rechtslehre zur PTh stempelt, ist die eigenartige Einführung und Anwendung einer von ihm meisterhaft gehandhabten Analogie zwischen politischer und theologischer Norm, zwischen Theologie und Jurisprudenz."

<sup>55</sup> Gesammelte Schriften III, München 1966, 270

<sup>56</sup> J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 17

<sup>57</sup> Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. BETHGE, München <sup>13</sup>, 1966, 178

<sup>58</sup> Vgl. E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer, München <sup>3</sup> 1970, 987

<sup>59</sup> Widerstand und Ergebung 181f.

<sup>60</sup> Widerstand und Ergebung 181f.

<sup>61</sup> ROBINSON, Honest to God, London 1963, dt.: Gott ist anders, München 1963 u.ö., 67

<sup>62</sup> A.a.O. 19

<sup>63</sup> A.a.O. 67

<sup>64</sup> A.a.O. 135

<sup>65</sup> A.a.O. 55

<sup>66</sup> L. FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, hrsg. von W. SCHUFFENHAUER, Berlin 1956, I, 169f.

<sup>67</sup> J. A. T. ROBINSON, a.a.O. 86

<sup>68</sup> A.a.O. 115f, 118

<sup>69</sup> A.a.O. 54. Aufschlußreich ist folgendes hier bei ROBINSON angeführtes Zitat TILLICHs (aus: "In der Tiefe ist Wahrheit - Religiöse Reden 1. Folge, Stuttgart 1952, 57): "Der Name dieses unendlichen und unerschöpflichen Grundes der Geschichte ist Gott. Das ist es, was das Wort Gott bedeutet und worauf die Worte 'Reich Gottes' und 'göttliche Vorsehung' hindeuten. Und wenn diese Worte Euch nicht mehr viel bedeuten, so über- setzt sie und sprecht von der Tiefe der Geschichte, vom Grund und Ziel unseres sozialen Lebens und von allem, was ihr ohne Vorbehalt in eurem politischen und moralischen Handeln ernst nehmt. Vielleicht solltet ihr diese Tiefe Hoffnung - einfach Hoffnung - nennen. Denn wenn ihr im Grund der Geschichte Hoff- nung findet, seid ihr einig mit den großen Propheten, die in die Tiefe ihrer Zeit schauen konnten. Ihre Zeitgenossen konnten es nicht, sie konnten nicht ertragen, was die Propheten in der

Tiefe sahen. Die Propheten aber hatten die Kraft, in eine noch tiefere Schicht zu blicken und Hoffnung in ihr zu finden."

Zur TILlich-Rezeption ROBINSONs s. W.-D. MARSCH, Gott in der Tiefe - und Methode der Korrelation. Über J.A.T. Robinsons Verhältnis zur philosophischen Theologie P. Tillichs: Diskussion zu Bischof Robinsons "Gott ist anders", hrsg. von H. W. AUGUSTIN, München 1965, 177-187

<sup>70</sup>J. A. T. ROBINSON, a.a.O. 56

<sup>71</sup>Zur Theologie nach dem Tode Gottes, in: Radius 1968, H.3, 21-24

<sup>72</sup>A.a.O. 24

<sup>73</sup>A.a.O. 75

<sup>74</sup>T. RENDTORFF, Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation, in: T. RENDTORFF - H.-E. TÖDT, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, 102

<sup>75</sup>Vgl. hierzu: J. B. METZ, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: Gott in Welt. Festgabe für K. RAHNER zum 60. Geburtstag, hrsg. v. J. B. METZ, W. KERN, A. DARLAPP, H. VORGRIMMLER, Bd. I, Freiburg 1964, 287-314 und den Art. Freiheit in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. FRIES. Bd. I, München 1963, 403-414

<sup>76</sup>gemäß der Interpretation von E. FEIL in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. FEIL u. R. WETH, München-Mainz 1969, 112, Anm. 8

<sup>77</sup>R. SHAULL, Revolution in theologischer Perspektive, in: T. RENDTORFF - H.-E. TÖDT, Theologie der Revolution, 134

<sup>78</sup>Da es hier um das Umfeld der Entstehung der PTh von METZ geht, bringe ich das Zitat in der deutschen Übersetzung: A.a.O. 121

<sup>79</sup>A.a.O. 126

<sup>80</sup>H. COX, Der Christ als Rebell, Kassel 1967 u.ö. 12

<sup>81</sup>A.a.O. 17f.

<sup>82</sup>J. MOLTMANN, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, in: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München-Mainz 1968, 139ff.

<sup>83</sup>J. B. METZ, "Politische Theologie in der Diskussion", in: Stimmen der Zeit 94 (1969) H. 11, 295

<sup>84</sup>im Hegelschen Sinne

<sup>85</sup>z.B. R. SHAULL, a.a.O. 126

<sup>86</sup>H. COX, a.a.O. 74

<sup>87</sup>Vgl. hierzu die Einleitung von J. MOLTMANN zu der bereits 1959 erschienenen Bloch-Anthologie "Religion im Erbe", München und Hamburg 1967, 9: "Auf die Religiösen, auf Juden und Christen, wirkt Bloch irreligiös. Auf die Irreligiösen, auf Marxisten und Positivistinnen, wirkt er religiös. Woran liegt das? Es liegt daran, daß die alte Scheidung von Transzendenz und Immanenz die historische Dialektik eschatologischer Zukunft, die Bloch herausarbeitet, überhaupt nicht mehr trifft... Seine Anthropologie des Noch-Nicht-Bewußten und seine Ontologie des Noch-Nicht-Seins bringen die ersten praktikablen Kategorien ins unbekannte Land der Hoffnung und des Weltprozesses. Aber es bleibt zugleich der nicht ontologisierbare Grund dieser Hoffnung durch ein negatives Wissen gewahrt."

<sup>88</sup>Als Variante der "Theologie der Hoffnung" sei hier die sog. Exodus-Theologie erwähnt, die vor allem von E. BLOCHs 1968 erschienenem Werk "Atheismus im Christentum. Zur Theologie des Exodus und des Reichs" inspiriert ist.

<sup>89</sup>J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München 1964, <sup>8</sup>1969, 50

<sup>90</sup>A.a.O. 73

<sup>91</sup>F. KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969, 140f.

<sup>92</sup>J. MOLTMANN, Die Kategorie 'Novum', in: Perspektiven der Theologie, Gesammelte Aufsätze, München-Mainz 1968, 183

<sup>93</sup>F. KERSTIENS, a.a.O. 155f.

<sup>94</sup>Die Forderung nach einer Bewährung der Orthodoxie in der Orthopraxis ist vor allem Ergebnis einer Rezeption der Emanzipations-Philosophie von J. HABERMAS, die in der sog. "Theologie der Befreiung" ihre Zuspitzung erfährt. Vgl. hierzu L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Erlösung und Befreiung, Freiburg 1973 und B. BADURA, Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei J. HABERMAS, in: Soziale Welt 21/22 (1970/71) 321-329. METZ unterscheidet sich in seinem Aufsatz "Erlösung als Emanzipation", in: Stimmen der Zeit 191 (1973) H.3, 171-184, von G. GUTIERREZ' "Theologie der Befreiung", München-Mainz 1973 mit seiner auf die reale politische und soziale Situation der süd-amerikanischen Entwicklungsländer bezogenen Theologie vor allem durch das vom Abstraktionsniveau der Frankfurter Schule herührende Realitätsdefizit in bezug auf die konkreten politischen Institutionen.

<sup>95</sup>Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München-Berlin 1911

<sup>96</sup>Neu abgedruckt in: J. MOLTMANN (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1966, 323-347

- 97 A.v.ZAHN-HARNAK, Adolf Harnack, Berlin 1936, 530f.
- 98 A.a.O. 536. Zitate nach E. BETHGE, D. BONHOEFFER, München <sup>3</sup>1970
- 99 Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Hamburg 1970, 48f.
- 100 A.a.O. 46
- 101 Zur Theologie der Welt 76, 100ff, 117
- 102 W. PANNENBERG, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 12
- 103 A.a.O. 14
- 104 A.a.O. 32
- 105 W. PANNENBERG, Der Gott der Hoffnung (aus der Blochfestschrift), in: Grundlagen systematischer Theologie, Göttingen 1967, <sup>2</sup>1971, 398
- 106 München 1964, <sup>8</sup>1969
- 107 Zuerst veröffentlicht in: Evangelische Kommentare 1, 1968, 13-20, wieder abgedruckt in: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München-Mainz 1968, 128-146
- 108 In: J. B. METZ - J. MOLTMANN - W. OELMÜLLER, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie", München-Mainz 1970, 11-51
- 109 <sup>8</sup>1969, 12
- 110 A.a.O. 13
- 111 A.a.O. 321
- 112 Existenzgeschichte und Weltgeschichte 139
- 113 E. KLINGER, Tübinger Schule, in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969, 1031-1037, 1035
- 114 Das Folgende nach L. OENING-HANHOFF, Maréchal, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII, Freiburg 1962, 16f.
- 115 Ich folge hierbei der Darstellung K. RAHNERS in seinem Artikel "Transzendentaltheologie", in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969, 986-992
- 116 A.a.O. 987
- 117 A.a.O. 989
- 118 A.a.O.

- 119 S. hierzu: GARAUDY/METZ/RAHNER, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Hamburg 1966
- 120 K. RAHNER, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, a.a.O. 11-25, 13
- 121 A.a.O. 14
- 122 20f.
- 123 A.a.O. 21
- 124 A.a.O. 22
- 125 Das Leben der politischen Gemeinschaft. Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 73-90, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. CH. HAMPE III, München 1967, 438-454, 441f.
- 126 J. B. METZ, Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 23
- 127 A.a.O. 27.f.
- 128 A.a.O. 30f.
- 129 A.a.O. 47
- 130 A.a.O. 70
- 131 A.a.O. 73f.
- 132 A.a.O. 76
- 133 A.a.O. 112
- 134 A.a.O. 124
- 135 A.a.O. 127
- 136 Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 13
- 137 Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart <sup>2</sup>1958
- 138 J. B. METZ, zur Theologie der Welt 45
- 139 A.a.O. 48
- 140 A.a.O. 49
- 141 A.a.O. 56
- 142 A.a.O. 63

- 143 A.a.O. 77
- 144 A.a.O. 84
- 145 A.a.O. 86
- 146 Vgl. hierzu: K. RAHNER, Eschatologie, in: Sacramentum Mundi I, Freiburg 1969, 1183-1192
- 147 In: Wer ist das eigentlich Gott? hrsg. v. H. J. SCHULTZ, München 1969, 260-275
- 148 A.a.O. 276
- 149 In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 8 (1972), H. 6/7, 399-407
- 150 H. MAIER, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970, 66
- 151 A.a.O. 68
- 152 A.a.O. 86, Anm. 165
- 153 W. BENJAMIN, Zur Kritik der Gewalt und andere Ausätze, Frankfurt 1965, 1971, 23
- 154 H. GÜNTHER, Walter Benjamin und der humane Marxismus, Freiburg 1979, 58f.
- 155 A.a.O. 180
- 156 A.a.O. 91
- 157 A.a.O. 40 und 73
- 158 A.a.O. 40f.
- 159 A.a.O. 40 und 41
- 160 W. BENJAMIN, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Zur Kritik der Gewalt ... 91
- 161 A.a.O. 94
- 162 H. SCHWEPPENHÄUSER, Physiognomie eines Physiognomikers, in: Walter Benjamin zu ehren. Sonderausgabe aus Anlaß des 80. Geburtstages von W. B. am 15. Juli 1972, Frankfurt 1972, 125-157
- 163 G. SCHOLEM, a.a.O. 80
- 164 H. GÜNTHER, Walter Benjamin und der humane Marxismus, 54f.
- 165 Vgl. G. SCHOLEM, Walter Benjamin, in: Über Walter Benjamin, Frankfurt 1968, 137

- <sup>166</sup>J. B. METZ, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, a.a.O. 402
- <sup>167</sup>H. MAIER, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970, 62
- <sup>168</sup>Mainz-München 1968
- <sup>169</sup>Das wird auch in der neuesten Veröffentlichung von J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1979, sehr stark herausgearbeitet
- <sup>170</sup>G. ROHRMOSER, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg <sup>2</sup>1970, 47
- <sup>171</sup>W. KAMLAH, Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit, Mannheim 1969, 40
- <sup>172</sup>J. B. METZ, "Politische Theologie": Sacramentum Mundi III, Freiburg 1970, 1232-1240, 1238
- <sup>173</sup>A.a.O. 1239
- <sup>174</sup>J. B. METZ, "PTh" in der Diskussion: Stimmen der Zeit 94 (1969), H. 11. 289-308, 295
- <sup>175</sup>in: Zeitschrift für Sozialforschung  
Hier wurde die Neupublikation Frankfurt 1970 zugrundegelegt.
- <sup>175a</sup>J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz-München 1977
- <sup>176</sup>W. WINDEBAND, Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. bearb. v. E. ROTHACKER, Tübingen 1928, 510f.
- <sup>177</sup>KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS Werke Bd. 23, Berlin 1962, 27
- <sup>178</sup>M. HORKHEIMER, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt 1970, 30f.
- <sup>179</sup>A.a.O. 32f.
- <sup>180</sup>TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, 195
- <sup>181</sup>R. BUBNER, Was ist kritische Theorie? in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 160-209, 163
- <sup>182</sup>R. BUBNER, a.a.O. 176
- <sup>183</sup>A.a.O. 178 u. 180
- <sup>184</sup>A.a.O. 180

- 185 J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 90.  
Vgl. auch S. 19, S. 21 Anm. 17, 48 und 84.  
Ebenfalls: J. GEBHARDT, Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule, 1830-1840 (Münchener Studien zur Politik I).  
München 1963, 36 und 47f. Keine Beziehung wird gesehen in H. KÜNG, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in HEGELS theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (ökumenische Forschungen hrsg. v. H. KÜNG und J. RATZINGER, II,1), Freiburg 1970, 74.
- 186 M. HORKHEIMER, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt 1970, 20f.
- 187 J. B. METZ a.a.O. 78
- 188 J. B. METZ, a.a.O. 63
- 189 G. ROHRMOSER, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970, 15
- 190 G. ROHRMOSER a.a.O. 18
- 191 a.a.O. 18 und 23
- 192 J. B. METZ, Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, Freiburg 1969, 1238
- 193 TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, 292
- 194 G. ROHRMOSER, a.a.O. 36
- 195 Vgl. die Satire von D. ANDRESEN, Theologie der Lage - Horizontalhermeneutik im Entwurf, in: Radius 1970, H. 4, 47-49
- 196 "Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt", in: Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. GADAMER zum 70. Geburtstag, Bd. I, Tübingen 1970, 324f. Zitate von TH. W. ADORNO aus: Wozu noch Philosophie?, in: Eingriffe, Frankfurt 1963, 23f, 17
- 197 Vgl. G. ROHRMOSER, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970, 89f.
- 198 J. HABERMAS, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied 1963, 301
- 199 J. HABERMAS, Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, 44
- 200 DERS., Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1969, 254

- 201 DERS., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt  
1969, 58f.
- 202 G. ROHRMOSER, a.a.O. 98
- 203 A.a.O. 99
- 204 Erkenntnis und Interesse (Antrittsvorlesung an der Universität  
Frankfurt am 28.6.1965), in: Technik und Wissenschaft als  
Ideologie, Frankfurt 1969, 161
- 205 G. ROHRMOSER a.a.O. 102
- 206 J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse a.a.O. 161
- 207 Vortrag am 2.5.72 in der Kath. Akademie München. ROHRMOSER  
sieht das von ihm analysierte Elend der kritischen Theorie im  
dogmatischen Charakter ihrer Voraussetzungen begründet, der in  
einem ungebrochenen Willen sichtbar wird, die Praxis von Eman-  
zipation als Aufhebung von Philosophie zu verstehen (a.a.O. 104)
- 208 R. BUBNER, "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt, in:  
Hermeneutik und Dialektik I, Tübingen 1970, 341
- 209 J. B. METZ, "Politische Theologie in der Diskussion", in:  
Stimmen der Zeit 94 (1969), H. 11, 289-308, 295
- 210 J. HABERMAS, Theorie und Praxis, Neuwied 1963
- 211 A.a.O. 279, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frank-  
furt 1969, 146-168
- 212 A.a.O. 155
- 213 A.a.O. 158
- 214 A.a.O.
- 215 Hrsg. v. J. H. v. HEISELER, R. STEIGERWALD und J. SCHLEIFSTEIN,  
Frankfurt 1970, 70-89
- 216 A.a.O. 81
- 217 A.a.O. 88
- 218 A.a.O. 83
- 219 E. KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in:  
Zeitschrift für Theologie und Kirche 59 (1962) 258f
- 220 H. JONAS, Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism,  
The Gnostics Religion, Boston 1963, 320f. Dt.: Zwischen Nichts  
und Ewigkeit, Zur Lehre vom Menschen, "Gnosis, Existentialis-  
mus und Nihilismus", Göttingen 1963, 5f.

- 221 J. B. METZ, Politische Theologie: Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 106, Anm. 6
- 222 H. MAIER, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970
- 223 J. B. METZ, PTh in der Diskussion: Stimmen der Zeit 94 (1969), H. 11, 291
- 224 A.a.O.
- 225 J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 107
- 226 A.a.O. 112-116
- 227 M. WEBER, Politik als Beruf, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1958, 493-548, 494: "'Politik' würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt..."
- 228 J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, 99
- 229 P. HOFFMANN, Reich Gottes, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. FRIES II, München 1963, 414-428, 422
- 230 P. HOFFMANN, a.a.O. 417
- 231 A.a.O. 418
- 232 K. L. SCHMIDT, βασιλεὺς βασιλεία, in: Theologisches Wörterbuch zum NT, Hrsg. v. G. KITTEL, I, Stuttgart 1933, 562-593, 583f.
- 233 K. L. SCHMIDT, a.a.O. 585f.
- 234 A.a.O.
- 235 A.a.O.
- 236 Freiburg <sup>4</sup>1965
- 237 A.a.O. 55
- 238 P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, München 1922, 181
- 239 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 62
- 240 Die Urkirche war sich übrigens dieses Sachverhalts noch in hohem Maße bewußt, wie der Kampf um die Aufnahme der Johannes-Apokalypse in den Kanon des Neuen Testaments, die erst im 4. Jahrhundert endgültig erfolgte, belegt.

- 241 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 70
- 242 A.a.O. 71
- 243 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 72f.
- 244 A.a.O. 73
- 245 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 80f.
- 246 A.a.O. 84
- 247 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 86f.
- 248 A.a.O. 154-161
- 249 R. GROSCHKE, Reich Gottes und Kirche: Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, 46
- 250 E. WALTER, Das Kommen des Herrn. II. Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien, Freiburg 1947, 43
- 251 R. SCHNACKENBURG, a.a.O. 162
- 252 J. B. METZ, "Politische Theologie" in der Diskussion: ST dZ 94 (1969) H. 11, 203
- 253 J. B. METZ, a.a.O.
- 254 Vgl. W.-D. MARSCH, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965, 253
- 255 A.a.O. 237
- 256 A.a.O. 177
- 257 G. GURVITCH, Dialectique et Sociologie, Paris 1962, dt.: Dialektik und Soziologie, Neuwied 1965, 107
- 258 A.a.O. 100
- 259 G. W. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1970, 20f.
- 260 A.a.O. 25
- 261 A.a.O. 28
- 262 A.a.O.
- 263 A.a.O. 32

- 264 A.a.O.
- 265 H. MARCUSE, Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941, dt.: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied 1962, 16
- 266 A.a.O. 206
- 267 Die Termini "Materialprinzip" und "Formalprinzip" können bei HEGEL natürlich nur in analoger Weise verwendet werden.
- 268 G. W. HEGEL, a.a.O. 38
- 269 G. W. HEGEL, a.a.O. 41
- 270 A.a.O. 45
- 271 A.a.O.
- 272 H. MARCUSE, a.a.O. 208f.
- 273 W.-D. MARSCH, Gegenwart Christi in der Gesellschaft, 252
- 274 Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. HOFFMEISTER, Hamburg 1952-1960, Bd. I, 16f.
- 275 W.-D. MARSCH, Philosophia crucis. Hegel in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: Merkur 24(1970) H. 12, 1123
- 276 G. Gurvitch a.a.O. 103
- 277 A.a.O. 92
- 278 Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert. München 1961
- 279 A.a.O. 62f.
- 280 A.a.O.
- 281 A.a.O. 64
- 282 J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968 u. ö. Hier zitiert nach dtv-Ausg. 1972, 136 und 139: "Versuch ... dem Dilemma des Historischen ganz zu entfliehen und es als überflüssig hinter sich zu lassen. Das geschieht auf großartige Weise bei Hegel..."
- 283 CH. WALTER, a.a.O. 71f
- 284 K. F. GÖSCHEL, Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe des Stifters, Naumburg 1832, 28

- 285 J. GEBHARDT, Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840, München 1963, 68.
- 286 J. GEBHARDT, a.a.O. 95
- 287 A.a.O. 96
- 288 A.a.O. 100
- 289 K. F. GÖSCHEL, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss' Christologie, Berlin 1838, 173. Zitiert nach J. GEBHARDT, a.a.O. 100
- 290 J. SCHALLER, Der historische Christus und die Philosophie, 1838, 35. Nach J. GEBHARDT a.a.O. 102
- 291 J. GEBHARDT, a.a.O. 110
- 292 K. LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche, 1939, hier Stuttgart 1969, 83
- 293 K. LÖWITH, a.a.O. 83
- 294 S. auch A. SCHMIDT, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973
- 295 K. LÖWITH, a.a.O. 85
- 296 A.a.O. 87
- 297 A.a.O. 107f.
- 298 A.a.O. 109f.
- 299 A.a.O. 118
- 300 J. HYPOLITE, Hegel, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd. II, Freiburg 1968, 1206.  
Dagegen behauptet H. FLEISCHER, Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M 1969, 84: "Die Marxsche Reflexion der Geschichte, die sich auf dem Standpunkt der Praxis vollzieht, bedeutet die radikale Abwendung von jeder Geschichtsmetaphysik, die an eine Idee der Geschichte als Totalität geknüpft ist. Gerade in seinem Geschichtsdenken ist Marx k e i n Hegelianer geblieben." S. auch S. 93f.
- 301 S. auch J. ISRAEL, Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Hamburg 1972, 70ff.

- 302 J. B. METZ, Politische Theologie in: Sacramentum Mundi III; Freiburg 1969, 1236
- 303 OSNOVY, Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Berlin-Ost 1960, 1964, 132
- 304 A. v. WEISS, Historischer Materialismus, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Bd. II, Freiburg 1968, 1253
- 305 S. dazu: G. W. F. HEGEL, Glauben und Wissen oder die Reflexions-Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1958, 277-433, und E. BLOCH, Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Berlin-Ost 1951, erw. Ausg. Frankfurt/M 1962
- 306 A. v. WEISS, a.a.O. 1253
- 307 A.a.O. 1254
- 308 K. MARX, Ökonomisch-philosophische Manuskripte: K. Marx, F. Engel, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Frankfurt/M (später) Berlin, Moskau 1927-35. Abt. 1, Bd. 3, 114
- 309 A. v. WEISS, a.a.O. 1259
- 310 J. B. METZ, Freiheit III, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1963, 408f.
- 311 F. ENGELS, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW , 18
- 312 H. FLEISCHER, Marxismus und Geschichte, Frankfurt/M 1969, 140
- 313 H. FLEISCHER, a.a.O. 76
- 314 A.a.O. 81
- 315 A.a.O. 92
- 316 K. LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen 44ff.
- 317 A.a.O. 47
- 318 A.a.O. 48
- 319 Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, 22
- 320 Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit, Mannheim 1969, 42ff.
- 321 W. KAMLAH, a.a.O. 43
- 322 A.a.O. 45f.

- <sup>323</sup>In: K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, Berlin 1928, 41.  
Zitiert nach K. LÖWITZ, a.a.O. 40f, da nicht in MEW XII enthalten.
- <sup>324</sup>A. v. WEISS, Historischer Materialismus, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft II, Freiburg 1968, 1254
- <sup>325</sup>G. GURVITCH, Dialektik und Soziologie, Neuwied 1965, 107f.
- <sup>326</sup>Hrsg.: A. KOSING, Leipzig 1967 u.ö., 392ff.
- <sup>327</sup>M. WEBER, Politik als Beruf, <sup>2</sup>in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1958, 538
- <sup>328</sup>A.a.O. 545
- <sup>329</sup>Vgl. hierzu: "Ein Testfall für die Weltkirche", Prof. Pater HANS ZWIEFELHOFER zur Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla: Der Spiegel Nr. 4/1979, S. 175-180 und "Es gibt keine Moral der reinen Hände". Prof. J. B. METZ über die Puebla-Rede des Papstes: Der Spiegel Nr. 6/1979, S. 210-213
- <sup>330</sup>Unveröffentlichtes Manuskript eines am 23.6.1979 vor der Evangelischen Akademie in Tutzing gehaltenen Referates "Heiligung und politische Ethik. Grundlagen der Befreiungstheologien im Protestantismus."
- <sup>331</sup>Kritik der PTh, Einsiedeln 1970, 81
- <sup>332</sup>Manuskript S. 20
- <sup>333</sup>J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1979, 151
- <sup>334</sup>A.a.O. 152f.
- <sup>335</sup>A.a.O. 154
- <sup>336</sup>O. CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich 1962, 67f.
- <sup>337</sup>A.a.O. 86
- <sup>338</sup>A.a.O. 87
- <sup>339</sup>A.a.O. 88
- <sup>340</sup>A.a.O. 131
- <sup>341</sup>A.a.O. 132
- <sup>342</sup>Röm. 8,11

- 343 A.a.O. 133
- 344 A.a.O. 190f.
- 345 H. MAIER, Kritik der PTh, Einsiedeln 1970, 83
- 346 N. LOBKOWICZ, Theorie und Praxis, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, hrsg. v. C. D. KERNIG, Bd. VI, Freiburg 1972, 411 bis 450, 421
- 347 H. MAIER, Vom Ghetto der Emanzipation. Kritik der "demokratisierten" Kirche, in: Grenzen der Demokratie? Hrsg. v. L. EHRHARD-K. BRÜß, B. HAGEMEYER, Düsseldorf 1973, 419-439, 420
- 348 H. MAIER, a.a.O. 426
- 349 H. MAIER, a.a.O. 428
- 350 N. LOBKOWICZ, a.a.O. 424
- 351 H. MAIER, a.a.O. 428

## L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

### 1. Veröffentlichungen von J. B. METZ

1953:

1. Heidegger und das Problem der Metaphysik, in: Scholastik 28 (1953) 1-22

1957:

2. Die "Stunde" Christi. Eine geschichtstheologische Erwägung, in: WuW 12 (1957) 5-18

1958:

3. Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit, in: Arzt und Christ 4 (1958) 78-84; vgl. Nr. 14 u. 15
4. Vergessener - unvergeßlicher Advent, in: Hochland 51 (1958) 97-103

1959:

5. Advent Gottes, München 1959, 32 S.; vgl. Nr. 4

1961:

6. Theologische und metaphysische Ordnung, in: ZKTh 83 (1961) 1-14 (zit. nach der Veröffentlichung in: Das Problem der Ordnung. 6. Deutscher Kongreß für Philosophie in München 1960, Meisenheim/Glan 1962, 261-274); vgl. LThK II, 1958<sup>2</sup>, 1141-1147 ("Christliche Philosophie"); LThK VIII, 1963<sup>2</sup>, 1190-1193 ("Religionsphilosophie")

1962:

7. Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 139 S. (zit.: Anthr.).
8. Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: GuL 35 (1962) 165-184; vgl. Dok. Paul. VI, 1964, 132-160; HPTh II/2, 1966, 239-267; TW 11-45
9. Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen, München 1962, 63 S.; vgl. GuL 34 (1961) 419-435
10. Art. "Mitsein", in: LThK VII, 1962<sup>2</sup>, 492-493
11. Art. "Entscheidung", in: HThG I, 1962, 281-288
12. Art. "Freiheit (theologisch)", in: aaO. 403-414
13. Art. "Konkupiszenz", in: aaO. 843-851; vgl. LThK V, 1961<sup>2</sup>, 718-720 ("Integrität")
14. Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes, in Hochland 55 (1962) 97-107

1963:

15. Art. "Leiblichkeit", in: HThG II, 1963, 30-37; vgl. LThK IX, 1964<sup>2</sup>, 570-573 ("Seele"); vgl. Nr. 4 und 14

1964:

16. Karl Rahner - Widmung und Würdigung, in: Gott in Welt, Festschrift K. Rahner zum 60. Geb. I-II, hg. v. J. B. Metz/ W. Kern/ A. Darlap/ H. Vorgrimmler, Freiburg 1964, Bd. I, 5\*-13\*
17. Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: aaO. 287-314; vgl. Nr. 12; Dok. Paul. III, 1962, 188-207, sowie GuL 36 (1963) 220-223
18. Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen von Gerhard Szczesny, München 1964 (zusammen mit K. Rahner u.a.). Vgl. zu Metz: S. 24-31; 48-50; 67-69; 78-80; 90-92; 98-100; 109-110; 117-118; 125-126; 138-141; 150-151; 159 (zit. nach der Lizenzausgabe des Bertelsmann Lesering, Gütersloh o.J.)
19. Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Hochland 56 (1964) 377-391; vgl. Weltverständnis im Glauben, hg. v. J. B. Metz/ J. Splett, Mainz 1965, 15-62; vgl. Kontexte I, hg. v. H. J. Schultz, Stuttgart 1965, 17-25; zit. nach TW 51-71

1965:

20. Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren, Beiträge zu seinem Werk, hg. v. S. Unseld, Frankfurt 1965, 227-241; vgl. Dok. Paul. XIV, o.J., 263-276 (Salzburg 1965)
21. Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965) 286-301; vgl. LThK X, 1965<sup>2</sup>, 496-499
22. Das religiöse Buch. Krise und Kriterium, in: StdZ 176 (1965) 713-718
23. Art. "Theologie", in: LThK X, 1965<sup>2</sup>, 62-71
24. Art. "Welt (syst.)", in: aaO. 1023-1026. Erweiterte Fassung: Welt als Geschichte (Exkurs), in TW 46-50

1966:

25. Die Theologie der Welt und die Askese, in: Neue Grenzen I, hg. v. K. v. Bismarck/ W. Dirks, Stuttgart/ Olten 1966, 171-174 (= TW 92-95)
26. Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthemen, in: StdZ 177 (1966) 451-462 = Dok. Paul. XVII, 1966, 92-107 (Herrenchiemsee); vgl. Orientierung 30 (1966) 107-109; vgl. Über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik (Exkurs), in: TW 89-91
27. Für eine Theologie der Zukunft, in: NF 13 (1966) 324-328; vgl. bereits Nr. 20 und 25!
28. Experientia Spei, in: Diakonia 1 (1966) 186-191

29. Kirche für die Ungläubigen?, in: Th. Filthaut (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mainz 1966, 312-329
30. Karl Rahner, in: H. J. Schultz (Hg.), Tendenzen im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits, Stuttgart/ Olten 1966, 513-518
31. Antwort an R. Garaudy (Nachwort), in: R. Garaudy/ J. B. Metz/ K. Rahner, Der Dialog, oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, Reinbek b. Hamburg 1966, 119-138 (rororo-Taschenbuch 944); vgl. Dok. Paul. XIV, o.J., 128-136 (Salzburg 1965)

1967:

32. Politische Theologie, in: NF 14 (1967) 13-17; vgl. Dok. Paul. XVIII, 1967, 107-122 (Bad Brückenau); vgl. Kontexte IV, hg. v. H. J. Schultz, Stuttgart 1967, 35-42
33. Art. "Akt, religiöser", in: SM I, 1967, 61-68
34. Art. "Apologetik", in: aaO 266-276
35. Zum Verhältnis von Kirche und Welt, in: T. P. Burke (Hg.), Künftige Aufgaben der Theologie, München 1967, 11-30 (erstmalig veröffentlicht auf amerikanisch: The Church and the World, in: The World in History. The St. Xavier Symposium, ed. by T. B. Burke, New York 1966, 69-85); zit. nach TW 75-89
36. Religion und Revolution, in: NF 14 (1967) 461-464; vgl. Dok. Paul. XIX, 1968, 29-41 (Marienbad); vgl. Über Institution und Institutionalisierung (Exkurs), in: TW 122-127
37. F. P. Fiorenza/ J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: MySal II, 1967, 584-636 (Lit.)
38. Ernst Bloch und Georg Lukács im Gespräch mit Iring Fetscher, Joh. Baptist Metz und Jürgen Moltmann, in: NF 14 (1967) 837-843
39. Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer "politischen Theologie", in: Civitas, Jb. für christliche Gesellschaftsordnung VI, Mannheim 1967, 9-16; vgl. Über die Beteiligung der Christen am politischen Friedenswerk (Exkurs), in: TW 128-131

1968:

40. Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft, in: A. Exeler (Hg.), Die neue Gemeinde, Festschrift für Th. Filthaut, Mainz 1968, 247-260, zit. nach TW 132-146; vgl. Die Sendung 22 (1969) 3-13
41. Die Antwort der Theologen. Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche, Düsseldorf 1968, 9-27
42. Verkündigung und Gesellschaft, in: Dynamik der Kommunikation (8. Beiheft zu K. Becker/ K. A. Siegel, Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche), Frankfurt 1968, 9-20; vgl. Evangelium als Information? (Exkurs), in: TW 116-122.

43. Zur Theologie der Welt, Mainz/ München 1968, 148 S. (zit.: TW).
    - Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: TW 11-45; vgl. Nr. 8
    - Welt als Geschichte (Exkurs), in: aa0. 46-50; vgl. Nr. 24
    - Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: aa0. 51-71; vgl. Nr. 19
    - Kirche und Welt im eschatologischen Horizont, in: aa0. 75-89; vgl. Nr. 35 und 26
    - Über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik (Exkurs), in: a.a.O. 89-91; vgl. Nr. 26
    - Die Theologie der Welt und die Askese, in: aa0. 92-95; vgl. Nr. 25
    - Kirche und Welt im Lichte einer "politischen Theologie", in: aa0. 99-116 (Erstveröffentlichung in deutscher Sprache des Vortrages auf dem Internat. Theologenkongreß in Toronto vom 20. bis 24.8.1967). Vgl. früher Nr. 32, 36 und 39
    - Evangelium als Information? Theologische Aspekte des gesellschaftsbezogenen Wortes (Exkurs), in: aa0. 116-122; vgl. Nr. 42
    - Über Institution und Institutionalisierung (Exkurs), in: aa0. 122-127; vgl. Nr. 36
    - Über die Beteiligung der Christen am politischen Friedenswerk (Exkurs), in: aa0. 128-131; vgl. Nr. 39
    - Christliche Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer weltlichen Welt, in: aa0. 132-146, vgl. Nr. 40
  44. M. Machovec/ J. B. Metz/ K. Rahner, Kann ein Christ Marxist sein?, in: NF 15 (1968) 293-300
  45. Das Problem einer "politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in Concilium 4 (1968) 403-411; vgl. TW 99-116
  46. Theologie der Revolution. Ein Interview, in: Der fahrende Skolast. Zeitschrift der Südtiroler Hochschüler 13 (1968) 27-28
- 1969:
47. Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: H. J. Schultz (Hg.), Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 220-275 (Bücher der Neunzehn, Bd. 169).
  48. Art. "Politische Theologie", in: SM III, 1969, 1232-1240
  49. Technik - Politik - Religion im Streit um die Zukunft des Menschen, in: Erwartung - Verheißung - Erfüllung, hg. v. W. Heinen/ J. Schreiner, Würzburg 1969, 157-183; vgl. Nr. 47
  50. Art. "Wunder", in: SM IV, 1969, 1413-1417
  51. Das Studium der Theologie an der Universität Bielefeld, in: Universität Bielefeld. Lehre, Studium, Strukturmerkmale, 59-63 (Schriften zum Aufbau einer Universität, 1)

52. Reform und Gegenreformation heute, Mainz/München 1969, 44 S.; vgl. Der Glaube der Reformer, in: Publik Nr. 13 v. 20. Dez. 1968, S. 17, sowie: Offener Brief an K. Rahner, in: Publik v. 7. März 1969, S. 25f.

53. "Politische Theologie" in der Diskussion, in: StdZ 184 (1969) 289-308 (zit.: Disk.); zit. nach H. Peukert (Hg.), Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz/ München 1969, 267-301 (zit. DPTH)

1970:

54. Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J. B. Metz/ J. Moltmann - W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie", München/ Mainz 1970, 53-90 (Reihe: Gesellschaft und Theologie, System. Beiträge 1); vgl. auch in J. Schreiner (Hg.), Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 102-124; vgl. A. Hertz u.a., Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971, 97-128

55. Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970, 16 S.

56. Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine römisch-katholische Antwort, in: Concilium 6 (1970) 265-270, vgl. Nr. 52

1971:

57. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Die Zukunft der Kirche, Berichtband des Concilium-Kongresses 1970 in Brüssel, Zürich/ Mainz 1971, 86-96; vgl. auch Freiheit in Gesellschaft. Thesen: J. B. Metz; Stellungnahmen: R. Pesch, E. Kogon, A. Exeler, Freiburg 1971, 7-20 (Kirche im Gespräch)

58. Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie auf bikonfessioneller Basis. Erste Orientierungen anhand eines konkreten Projektes, in: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hg. J. B. Metz/ T. Rendtorff, Düsseldorf 1971, 10-25 (Interdisziplinäre Studien der Universität Bielefeld, 2). Vgl. auch in: Begegnung, Festschrift für H. Schlier, Graz 1972, 163-177

59. Glaube als gefährliche Erinnerung, in: A. Exeler/ J. B. Metz/ K. Rahner, Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen, Zürich 1971, 23-38; vgl. Nr. 55

60. Vorwort zum Themenheft: Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie, in: Concilium 7 (1971) 385-387

61. Statt eines Vorwortes: Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage, in: H. Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung, Düsseldorf 1971, 7-11

1972:

62. Grond en functie van de politieke theologie, in: Tijdschrift voor Theologie 12 (1972) 159-170

63. Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium 8 (1972) 399-407; vgl. Nr. 64

64. Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: EvTh 32 (1972) 338-352 (Vortrag in New York, Okt. 1971)

1973:

65. Erlösung und Emanzipation, in: StdZ 191 (1973) 171-184 (anschließend in L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 120-140 (QD 61))

66. Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) 334-341

67. Art. "Erinnerung", in HphG II, 1973, 386-396

68. Vorwort zu G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Mainz 1973m X-XII

69. Art. "Politische Theologie", in: Herders Theol. Taschenlexikon VI, Freiburg 1973, 51-58

1974:

70. Messianische Geschichte als Leidensgeschichte, in: J. B. Metz/ J. Moltmann, Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31-38, Freiburg 1974, 36-58 (ebenso in: J. Gnifka (Hg.), Neues Testament und Kirche, Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 63-70)

71. La théologie à "l'âge de la critique", in: Le service théologique dans l'Eglise, Mélanges Congar, Paris 1974, 131-148

72. Von der Freude und der Trauer, von der Heiterkeit und der Melancholie und vom Humor. Editorial - oder: "von der Schwierigkeit, ja zu sagen", in: Concilium 10 (1974), 307-309

73. Karl Rahner - ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: StdZ 191 (1974) 305-316

74. Vorwort zu: A. Ganoczy, Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft, Freiburg 1974, 7f.

75. Kirche und Volk - oder der Preis der Orthodoxie, in: StdZ 192 (1974) 797-811

76. "Unsere Hoffnung", 1. Vorlage für die Gesamtkommission der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Manuskript, 26 S.; jetzt gekürzt: Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft, in: Concilium 11 (1975) 710-720

1977:

77. Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument "Unsere Hoffnung", in Stimmen der Zeit 195 (1977) H. 2, 119-128
78. Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolger, Freiburg 1977
79. Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977

1979:

80. Es gibt keine Moral der reinen Hände: Der Spiegel Nr. 6/1979, S. 210-213

2. Zur Diskussion um die (politische) Theologie von J. B. METZ

Andresen, D., Theologie der Lage - Horizontalhermeneutik im Entwurf, in Radius 1970, H. 4, 47-49

Bacon, J. W., An Introduction to Political Theology: The Thought of Johannes B. Metz, in: The Dunwoodie Review Nr. I (spring), vol. 13 (1973) 5-26

Bauer, G., Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die PTh von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftl. Verantwortung des Christen, Mainz 1976

Baumotte, M., Theologie als politische Theorie. Systematische Strukturen politischer Theologie im 20. Jahrhundert, in: M. Baumotte u. a., Kritik der politischen Theologie, München 1973, 7-15; vgl. zu Metz 12ff!

Bleickert, G., Gemeinschaft - oder Gesellschaft? Eine Reflexion über Probleme der Politischen Theologie, in: StdZ 191 (1973) 629-642

Böckenförde, E.-W., Politisches Mandat der Kirche?, in: StdZ 184 (1969) 361-373

Böckle, F., Moralth theologische Überlegungen zur "politischen Theologie". Ein Seminarbericht, in: DPTH 178-184

Boyd, A., Rahner, Metz, Schillebeeckx: A Futuristic Encounter, in: Homiletic and Pastoral Review 66 (1965/66) 942-949

Bukow, W.-D., Politische Theologie oder politische Religion? Zur Kritik der politischen Theologie, in: ZEvE 16 (1972) 337-356

Dreier, W., Christlich verantwortete Politik und "Politische Theologie". Eine theologisch-politologische Grundsatzüberlegung, in: Jb. des Instituts für christl. Sozialwissenschaften, Münster 10 (1969) 235-257

Ermecke, G., "Politische Theologie" im Licht einer realistischen Sozialtheologie. Luther-Kant-Marx: Ante Portas ..., DPTH 162-177

Ford, L. S., Response to Johannes Metz, in: E. H. Cousins (Hg.), Hope and the Future of Man, Philadelphia 1972, 134-141

Forster, K., Die Kirche und die moderne Gesellschaft, in: Die Sendung 5 (1969) 3ff.

Füssel, K., Erinnerung und Kritik. Über Intention und Problematik einer Politischen Theologie, in: IDZ 5 (1972) 335-344

- Ganoczy, A., Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der "Politischen Theologie", mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Freiburg 1974.
- Geffré, D., Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie: Von der Apologetik zur "politischen Theologie", in: DPTH 96-120
- Grässer, E., Die politische Herausforderung an die biblische Theologie, in: EvTh 30 (1970) 228-254
- , "Der politisch gekreuzigte Christus". Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: ZNW 62 (1971) 266-294
- Herzog, F., "Politische Theologie" und die christliche Hoffnung, in: DPTH 121-144
- Höflich, E., Karl Marx für die Kirche. Eine Antwort auf Hans Maiers Polemik gegen die politische Theologie, in: Frankfurter Hefte 24 (1969) 777ff.
- Hücking, H.-H., Theologie - Gesellschaft - Ideologie. Notizen zur politischen Theologie, in: Werkhefte 23 (1969) 96-108
- Kafka, G. E., - Matz, U., Zur Kritik der Politischen Theologie. Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichung der Görres-Gesellsch. (NF) H. 11, Paderborn 1973
- Kehrer, S., Gesellschaftliche Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie, in: H. Feld u. a., Dogma und Politik, Mainz 1973, 119-144
- Kerber, W., Politische Theologie und die Botschaft Jesu, in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökum. Ausschusses der VELKD, hg. v. J. Baur u. a., Stuttgart 1973, 85-109
- Krenn, K., "Theologie der Welt" und "Politische Theologie", in: MThZ 20 (1969) 60-64
- , Die Gottesfrage einer ametaphysischen Epoche, in: Wesen und Weisen der Religion, Festschrift für W. Keilbach, München 1969, 248-266
- , Kritik der politischen Theologie. Anmerkungen zu einer kritischen Schrift von Hans Maier, in: MThZ 23 (1972) 367-373
- Künkel, K., Verteidigung einer politischen Theologie, in: EvKom 4 (1971) 222-224
- Lange, R., Zur Problematik einer "politischen Theologie" und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritischer Institution, in: TThZ 78 (1969) 207-227

Lavalette, H. de, La "théologie politique" de Jean-Baptiste Metz, in: RSR 58 (1970) 321-350

-, Ambiguités de la théologie politique, in RSR 59 (1971) 545-562

Lehmann, K., Die "politische Theologie": Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: DPTH 185-216

-, Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, hg. v. J. Krautscheidt/ H. Marré, Münster 1970, 90-151 (vollständiger Vortrag mit Diskussion!)

-, Wandlungen der neuen "politischen Theologie", in: Int. Kath. Z. 2 (1973) 385-399

-, Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen "politischen Theologie" (II), in: Int. Kath. Z. 3 (1974) 42-55

Maier, H., Politische Theologie? Einwände eines Laien, in: StdZ 183 (1969) 73-91

-, Theologie der Revolution und politische Theologie - Kritische Anmerkungen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche IV, hg. v. J. Krautscheidt/ H. Marré, Münster 1970, 62-89 (mit Diskussion)

-, Noch einmal: Politische Theologie, in: StdZ 185 (1970) 145-171

-, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970 (Zusammenfassung der obigen kritischen Artikel)

-, Vom Getto der Emanzipation. Kritik der "demokratisierten" Kirche, in: Hochland 62 (1970) 385-399

Mann, P., The Transcendental or the Political Kingdom? Reflexions on a Theological Dispute, in: New Blackfriars 50 (1969) 805-812 und 51 (1970) 4-16

Nell-Breuning, O. v., "Politische Theologie" - einst und jetzt, in: StdZ 186 (1970) 234-246

Oudenrijn, F. van den, Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie, München/ Mainz 1972

Pesch, R., Die erinnerte Freiheit Jesu (Stellungnahme zu Metz), in: Freiheit in Gesellschaft, Freiburg 1971, 21-38

Peukert, H., (Hg.) Diskussion zur "Politischen Theologie", München/ Mainz 1969 (zit.: DPTH)

Post, W., Politik und Theologie. Marginalien zu einer Kontroverse, in: Orientierung 35 (1971) 5-8

Rahner, K., Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, in: DPTH 247-266

- Rendtorff, T., Politische Ethik oder "politische Theologie"?, in: DPTH 217-230
- Rütli, L., Politische Theologie, in: H. Rolfes (Hg.), Marxismus - Christentum, Mainz 1974, 206-217
- Rupp, E., Der deutsche Emanzipationskatholizismus 1968/69, in: Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchengesellschaft, hg. v. B. van Onna/ M. Stanckowski, Frankfurt 1969, 44-56
- Schlette, H. R., Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur politischen Theologie, in: Orientierung 33 (1969) 17-20; vgl. DPTH 72-81
- Schmithals, W., Gesellschaftliches Engagement der Christen - aber wie? Die "Theologie des Wortes Gottes" und die "politische Theologie", in: EvKom 4 (1971) 21-25
- Schrey, H.-H., "Politische Theologie" und "Theologie der Revolution". Die Rezeption des Neomarxismus durch die Theologie, in: ThR 36 (1971) 346-377 und 37 (1972) 43-77
- Schürmann, H., Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt, in: DPTH 145-161
- Seeber, D. A., Was will die "politische Theologie", in: DPTH 26-37
- Sittler, J., Response to Johannes Metz, in: E. H. Cousins (Hg.), Hope and the Future of Man, Philadelphia 1972, 131-134
- Sölle, D., Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971
- Spaemann, R., Theologie, Prophetie, Politik, in: WuW 24 (1969) 483-495
- Wacker, B., Narrative Theologie, München 1977
- Wiedenhofer, S., Politische Theologie, Stuttgart 1976
- Xhaufflaire, M., La "théologie politique". Introduction à la théologie politique de J. B. Metz, Tome I, Paris 1972
- Zahrnt, H., Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft, München 1970; vgl. 258-279 über Politische Theologie usw.
- Zur Kritik der Politischen Theologie, hg. v. G. E. Kafka/ U. Matz, Paderborn 1973

### 3. Ausgewählte Sekundärliteratur

- Adorno, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt <sup>2</sup>1967
- Adorno, Th. W. - Horkheimer, M., Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1955
- Albert, H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen <sup>2</sup>1968
- , Politische Theologie im Gewande der Wissenschaft, Hamburg 1970
- Auer, A., Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf <sup>2</sup>1966
- Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD vom 8.3.1973
- Badura, B., Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei J. Habermans, in: Soziale Welt 21/22 (1970/71) 321-329
- Ball, H., Carl Schmitts politische Theologie, in: Hochland 21 (1923/24), H. 9, 263-286
- Baruzzi, A., Hegel, in: Klassiker des politischen Denkens II, München 1968, 187-216
- Benjamin, W., <sup>2</sup>Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, 1971
- Benz, E., Johann Albrecht Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte XXVII (1953) 528ff.
- Berdesinski, D., Die Praxis - Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie, München 1973
- Berger, P. L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970
- Betti, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967
- Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, München 1922, 181
- Blank, J., Das politische Element in der historisch-kritischen Methode, in: P. Neuenzeit (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 39-60

- Bloch, E., Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Hamburg 1940.
- , Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959
- Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966
- Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, Hamburg 1967
- Böckenförde, E.-W., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt 1976
- Bréhier, E., Histoire de la Philosophie, Paris 1948, Bd. III
- Breuning, K., Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934), München 1969
- Bubner, R., Was ist Kritische Theorie?, in: Hermeneutik und Ideologiekritik (mit Beiträgen von K.-D. Apel u. a.), Frankfurt 1971, 160-209
- , Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt, in: Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag, Bd. I, Tübingen 1970, 324f.
- Chantraine, G., Eschatologie und Heilsgeschichte. Jenseits von dialektischer und politischer Theologie, in: Internationale Katholische Zeitschrift 1 (1972) 193-209
- Cox, H., Der Christ als Rebell, Kassel 1967 u. ö.
- , Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1968
- Cullmann, O., Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich 1962
- Diskussion zur "Theologie der Revolution", hrsg. von E. Feil-R. Weth, München-Mainz 1969
- Duchrow, U., Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970
- Durand, A., Politische Implikationen der Gottesfrage, in: Concilium 8 (1972) 429-433
- Ebeling, G., Hermeneutik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1959
- Ehrhardt, A. T., Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Tübingen 1959
- Engelhardt, P. (Hrsg.), Zur Theorie der Praxis, Mainz 1970

- Eschatologie und christliche Hoffnung. Themenheft Concilium 5.  
(1969) H. 1
- Feld, H. u. a., Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik  
theologischer Aussagen, Mainz 1973
- Fleischer, H., Marxismus und Geschichte, Frankfurt <sup>2</sup>1969
- Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philoso-  
phischen Hermeneutik, Tübingen <sup>2</sup>1965
- Garaudy, R., Vom Bannfluch zum Dialog, in: R. Garaudy - J. B.  
Metz, K. Rahner, Der Dialog oder: Ändert sich das Verhältnis  
zwischen Katholizismus und Marxismus, Hamburg 1966, 27-118
- Gebhardt, J., Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte  
der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840, München 1963
- Geffré, C., Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie,  
in: Concilium 8 (1972) 443-450
- Gethmann-Siefert, A., Theologische Perspektiven im marxistischen  
Humanismus, in: Orientierung 34 (1970) 223-227
- Göschel, K. G., Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der  
gegenwärtigen Philosophie am Grabe des Stifters, Naumburg  
1832, 28
- . Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Men-  
schen und von dem Gottmenschen mit Rücksicht auf Dr. D. F.  
Strauss' Christologie, Berlin 1838, 173. Zitiert nach  
J. Gebhardt, a.a.O. 100
- Gogarten, F., Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart  
1958
- Grosche, R., Reich Gottes und Kirche, in: Pilgernde Kirche,  
Freiburg 1938
- Günther, H., Walter Benjamin und die Theologie, in: Stimmen  
der Zeit 191 (1973) 33-46
- , Walter Benjamin und der humane Marxismus, Freiburg 1974
- Gurvitch, G., Dialektik und Soziologie, Neuwied 1965
- Guttiérrez, G., Theologie der Befreiung, München-Mainz 1973
- Habermas, J., Theorie und Praxis, Neuwied 1963
- , Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer  
Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied <sup>4</sup>1969
- , Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1970:  
Bewußtmachende oder rettende Kritik - Die Aktualität Walter  
Benjamins (1972)

- Harnack, A. v., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München-Berlin 1911
- Häring, B., Gewaltlosigkeit - die Revolution des Evangeliums, in: Stimmen der Zeit 183 (1969) 107-116
- Hegel, G. W., Glauben und Wissen oder die Reflexions-Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1958
- , Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1970
- , Briefe von und an, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg 1952
- Heiseler, J. H., v., Kritische Theorie und dialektischer Materialismus, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 4 (1970) 322-338
- Heiseler, J. H., v. - Steigerwald, R. - Schleifstein, J., Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus. Tagung des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen am 21. und 22. Februar 1970 in Frankfurt am Main, Frankfurt 1970
- Hemmerle, K., Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute, Freiburg 1972
- Hertz, A. u. a., Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971
- Hoffmann, P., Reich Gottes, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, München 1963, 414-428
- Horkheimer, M., Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt 1970
- , Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt 1967
- , Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior), Hamburg 1970
- Hyppolite, Hegel, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, Bd. II, Freiburg 1968, 1206ff.
- Israel, J., Der Begriff Entfremdung, Hamburg 1972
- Jonas, H., Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism, The Gnostics Religion, Boston 1963
- Kamlah, W., Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürger-schaft Gottes". 2., neubearb. Aufl., Stuttgart 1951
- , Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Mannheim 1969

- Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187-214 .
- , Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 59 (1962), 258ff.
- , Röm. 13,1-7 in unserer Generation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (1959) 316-376
- Klinger, E., Tübinger Schule, in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969, 1031-1037
- Kosing, A., (Hrsg.), Marxistische Philosophie, Leipzig 1967 u. ö., 392ff.
- Lehmann, K., Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: EvTh 30 (197) 469-487
- Lehmann, K./ Böhm, A., Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien, in: HPTH II/2, Freiburg 1966, 109-202
- Lehmann, P. L., Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966
- , Politik der Nachfolge, in: EvTh 32 (1972) 560-579
- Lobkowicz, N., Theorie und Praxis, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, hrsg. v. C. D. Kernig, Bd. VI, Freiburg 1972, 411 bis 450, 421
- Lochmann, J. M., Perspektiven politischer Theologie, Zürich 1971
- Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart (1953<sup>1</sup>) 1967<sup>5</sup>
- Lohfink, G., Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien, in: StdZ 192 (1974) 521-532
- Lübke, H., Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen, Festschrift für M. Müller, Freiburg 1966, 188-211
- , Geschichtsphilosophie und politische Praxis, in: G. K. Kaltenbrunner (Hg.), Hegel und die Folgen, Freiburg 1970, 115-136
- Markuse, H., Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941, dt. Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied 1962
- , Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, hg. v. H. Maus/ F. Fürstenberg, Neuwied/ Berlin 1969<sup>7/8</sup>
- , Nachwort zu: W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1971<sup>2</sup>, 99-107

Malmberg, Fr., Inkarnation, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1963

Marsch, W.-D., Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965

-, Die Freiheit erlernen. Beiträge politischer Theologie, Olten 1967

-, Wohin - jenseits der Alternativen, Einleitung zu: W.-D. Marsch (Hg.), Diskussion über die Theologie der Hoffnung, München 1967, 7-18

-, Philosophia crucis. Hegel in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: Merkur 24 (1970) H. 12, 1118ff.

Marx, K. - Engels, F., Werke Bd. 23, Berlin 1962

Matz, U., Thomas von Aquin, in: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968, 114-146

Maier, H., Augustin, in: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968

-, Die Lehre von der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert; in: Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie (hrsg. v. D. Oberndörfer), Freiburg i. Brs. 1966

-, Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland, in: Hochland 57 (1964/65), 318ff.

-, Das Leben der politischen Gemeinschaft. Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute 73-90, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Ch. Hampe III, München 1967, 438-454

-, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1901, Freiburg 1965

-, Rousseau, in: Klassiker des politischen Denkens II, München 1968, 104-134

Moltmann, J., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München (1964<sup>1</sup>) 1968

-, "Das Prinzip Hoffnung" und die "Theologie der Hoffnung". Ein Gespräch mit Ernst Bloch, in: a.a.O. 313-334

-, Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, in: W.-D. Marsch (Hg.), Diskussion über die Theologie der Hoffnung, München 1967, 201-238

-, Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968, 128-146

-, Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: a.a.O. 174-188

- , Hoffnung und Planung, in: a.a.O. 251-268
- , Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, in: IDZ 2 (1969) 2-13
- , Christliche Hoffnung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaften, in: Ökum. Rundschau 19 (1970) 139-147
- , Theologische Kritik der politischen Religion, in: J. B. Metz/ J. Moltmann/ W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/ Mainz 1970, 11-51
- , Umkehr zur Zukunft, München/ Hamburg 1970
- Oelmüller, W., Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1969
- Oening-Hanhoff, L., Maréchal, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII, Freiburg 1962, 16f.
- Ospovy, Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Berlin-Ost 1960, 1964, 132
- Ott, H., Zur Theologie nach dem Tode Gottes, in: Radius 1969, H. 3, 21-24
- Pannenberg, W., Der Gott der Hoffnung (aus der Bloch-Festschrift), in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 1971, 398ff.
- , Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971
- , Heiligung und politische Ethik. Grundlagen der Befreiungstheologien im Protestantismus. Unveröff. Ms. eines am 23.6.79 vor der Ev. Akad. in Tutzing gehaltenen Referates.
- Pépin, J., La "Théologie Tripartite" de Varron: Mémorial G. Bardy, REA 2 (1956)
- Peukert, H., Zur formalen Systemtheorie und zur hermeneutischen Problematik einer "politischen Theologie", in: DPTH 82-95
- Peterson, E. Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate, München 1951
- Politisches Nachtgebet in Köln, hg. v. D. Sölle/ F. Steffensky im Auftrag des ökum. Arbeitskreises "Politisches Nachtgebet", Stuttgart/ Mainz 1969
- Politische Theologie, mit Beiträgen von G. Rohrmoser u. a., hg. v. P. Rieger/ J. Strauß (Tutzing Texte, 7), München 1970
- Post, W., Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969
- Przywara, E., Analogia entis, München 1932
- Quervain, A., de, Die theologischen Voraussetzungen der Politischen Grundlinien einer politischen Theologie, Berlin 1931

- Rahner, K., Schriften zur Theologie, Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1954 ff.
- , Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, Bd. I (1954<sup>1</sup>) 1964<sup>7</sup>, 377-414
  - , Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, Bd. IV, (1960<sup>1</sup>) 1964<sup>4</sup>, 401-428
  - , Ideologie und Christentum, Bd. VI, 1965<sup>1</sup>, 59-66
  - , Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, a.a.O. 77-88
  - , Theologie und Anthropologie, Bd. VIII, 1967, 43-65
  - , Christlicher Humanismus, a.a.O. 239-259
  - , Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, a.a.O. 637-666
  - , Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik. Bd. IX, 1970, 519-540 (vgl. DPTH 247-266)
  - , Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, a.a.O. 569-590
  - , Über die künftigen Wege der Theologie, Bd. X, 1972, 41-69 (vgl. Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. II, 1970, 530-551)
  - , Theologie im Gespräch mit den modernen Wissenschaften, a.a.O. 89-103 (vgl. Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hg. v. J. B. Metz/ T. Rendtorff, Düsseldorf 1971, 27-34)
  - , Institution und Freiheit, a.a.O. 115-132 (vgl. IDZ 4 '1971' 39-49)
  - , Zur Theologie der Revolution, a.a.O. 568-586
  - , Hören des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, (1941<sup>1</sup>) 2. Aufl. überarbeitet u. ergänzt v. J. B. Metz, München 1963
  - , Eschatologie, in: Sacramentum Mundi, Freiburg 1967, 1183-1192
  - , Transzendentaltheologie, in: Sacramentum Mundi IV, Freiburg 1969, 986-992
- Ratzinger, J., Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954
- , Einführung in das Christentum, München 1968 u. ö.  
Hier zitiert nach dtv-Ausg. 1972
- Rendtorff, T., Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation, in: T. Rendtorff - H.-E. Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt <sup>2</sup>1968, 102ff.
- Ritter, J., Mundus intelligibilis. Untersuchungen zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Frankfurt 1937

- Robinson, J. M., Die Hermeneutik seit Karl Barth, in: Die neue Hermeneutik, hrsg. v. J. M. Robinson und J. B. Cobb jr., Zürich-Stuttgart 1965
- Rohrmoser, G., Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIV (1960), 182ff.
- , Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg <sup>2</sup>1970
- Rosenroth, K. v., Cabbala denudata (1684)
- Schaller, J., Der historische Christus und die Philosophie, 1838
- Scheffczyk, K. L., (Hrsg.), Erlösung und Befreiung, Freiburg 1973
- Schillebeeckx, E., Kirche und Welt. Zur Bedeutung von "Schema 13" des Vaticanum II, in: J. B. Metz (Hg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1966<sup>2</sup>, 127-142
- , Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, in: T. P. Burke (Hg.), Künftige Aufgaben der Theologie, München 1967, 61-85
- , Auf dem Wege zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, in: ders., Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 9-48
- , Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen, in: Concilium 4 (1968) 411-421
- , Das neue Gottesbild. Säkularisierung und Zukunft des Menschen auf Erden, in: Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 142-174
- , Christlicher Glaube und irdische Zukunftserwartung, in: ders., Gott - Kirche - Welt, Gesammelte Schriften II, Mainz 1970, 270-298
- , Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theorie, Mainz 1971, vor allem:<sup>o</sup>
- , Die Kritik in der Theologie, in: Die Zukunft der Kirche, Concilium-Berichtband, Zürich/ Mainz 1971, 60-67
- , Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie, in: Concilium 5 (1969) 18-25
- , Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem, in: Concilium 9 (1973) 321-328
- Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Leipzig 1922) München 1934
- , Der Begriff des Politischen, Hamburg 1933
- , Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970
- Schnackenburg, R., Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg (1959<sup>1</sup>) 1969<sup>3</sup>

- Schneider, Th., "Orthodoxie und Orthopraxie". Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens, in: TThZ 81 (1972) 140-152
- Schrey, H.-H. (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre von den zwei Reichen (in der theologischen Diskussion der Gegenwart), Darmstadt 1969
- Schmidt, A., Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973
- Schmidt, K. L., *Βασιλεὺς, βασιλεία*, in: Theologisches Wörterbuch zum NT, Hrsg. v. G. Kittel, I, Stuttgart 1933, 562-593
- Schmitt, E., Machiavelli, in: Klassiker des politischen Denkens I, München 1968, 198-221
- Scholem, G., Walter Benjamin, in: Über Walter Benjamin, Frankfurt 1968
- Schramm, P. E., Sacer dotium und regnum im Austausch ihrer Vorrechte: Studi Gregoriani Bd. II, Rom 1947
- Schrey, H.-H. (Hrsg.), Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (Wege der Forschung (VII)), Darmstadt 1969
- Schultz, H. J. (Hrsg.), Wer ist das eigentlich, Gott?, München 1969
- Schweppenhäuser, Physiognomie eines Physiognomikers, in: Walter Benjamin zu ehren, 1925-157
- Seckler, M., Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel, Festschrift Tübingen, Freiburg 1967, 41-67
- Seeber, D. A., Die Pflicht zum Vorbild oder Von der politischen Glaubwürdigkeit der Kirche, in: R. Hörl (Hg.), Die Politik und das Heil, Mainz 1968, 48-52
- Semmelroth, O., Orthodoxie und Orthopraxie. Zur wechselseitigen Begründung von Glaubenserkennen und Glaubenstun, in: GuL 42 (1969) 359-373
- Shaul, R., Revolution in theologischer Perspektive, in: R. Rendtorff - H.-E. Tödt, Theologie der Revolution, 134ff.
- Söderberg, H., La religion des Cathares. Etude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen-âge, Uppsala 1949
- Staudenmaier, F. A., Die Philosophie des Christentums I, Gießen 1840
- Teilhard de Chardin, P., Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens, Olten 1966<sup>6</sup>

## LEBENS LAUF

Am 31.7.1938 wurde ich als Tochter des Ingenieurs Heinrich Schäfer und seiner Frau Franziska geb. Rettig in Offenbach a.M. geboren.

1958 machte ich das Abitur an einem neusprachlichen Gymnasium in Offenbach a.M.

1958-1963 studierte ich Katholische Theologie, Germanistik, Geschichte und Philosophie in Freiburg i.Brs. und in München.

1963 legte ich das 1. Staatsexamen (Katholische Theologie und Germanistik) in München ab.

1963/64 und 1968/69 war ich zur Referendarausbildung in Würzburg, München und Memmingen.

1964 arbeitete ich als Volontärin beim Kösel-Verlag.

1964-68 studierte ich Sozialwissenschaften (Politische Wissenschaften, Psychologie und Pädagogik) in München.

Bei meinen geistes- und sozialwissenschaftlichen Studien besuchte ich Vorlesungen und Übungen bei folgenden Professoren oder Dozenten:

Albrecht, Bauer, Baumann, Behling, Bergstraesser, Betz, Bischof, v. Cranach, Deissler, Dempf, Dettloff, Doll, Dürig, Guardini, Gutenbrunner, Hamp, Heiler, Heinen, Hofmann, Hofmarksrichter, Karlinger, Keilhacker, Kindermann, Koep, Kranz, Krings, Kuhlmann, Helmut Kuhn, Hugo Kuhn, Kunisch, Kuss, Lersch, Lieb, Lobkowicz, Lückert, Lukasczyk, Lynen, Hans Maier, Maurer, Arthur Mayer, Mayer-Nieschlag, Meissburger, Merlan, Mikorey, Mörsdorf, Mosiek, Motekat, Max Müller, Müller-Seidel, Nesselhauf, Neuhäusler, Niemer, Panzram, Rahner, Rehm, Ritter, Roegele, Rombach, Saller, Schiefele, Schmaus, Schmid, Schnabel, Schneider, Stegmüller, Steiner, Stippel, Strohschneider-Kohrs, Tellenbach, Timpe, Tschirsch, Tüchle, Ulich, Voegelin, Voegtle, Welte, Wulsten, Zellinger, Zmarzlik, Ziegelmayer und Ziegler.

1966-67 arbeitete ich als Redaktionsassistentin bei einem von Karl Rahner herausgegebenen internationalen Lexikon.

Seit Oktober 1969 bin ich Redakteurin bei der Siemens AG  
(dazwischen - 1971/72 - kurze Tätigkeit bei der Studien-  
gesellschaft für Friedensforschung e.V. in München).  
Mein Arbeitsgebiet im Verlag der Siemens AG ist das  
Schreiben und Redigieren gesellschaftspolitischer  
Beiträge für hauseigene Publikationen.  
Die eingereichte Arbeit wurde von Herrn Staatsminister  
Professor Dr. Hans Maier angeregt und betreut.



